Rodney Stark

La expansión del cristianismo

Traducción de Antonio Piñero

Un estudio sociológico

EDITORIAL TROTTA

COLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS
Serie **R**eligión

Creative Commons

Título original: The Rise of Christianity:
A Sociologist Reconsiders History

© Editorial Trotta, S.A., 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Princeton University Press, 1996

© Antonio Piñero Sáenz, para la traducción, 2009

ISBN: 978-84-9879-068-9
Depósito legal: S. 1.133-2009

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

A Frances y Keith

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

CONTENIDO

Prefacio 11

1. Conversión y crecimiento del cristianismo 15
2. La base social del cristianismo primitivo 37
3. La misión a los judíos. Por qué tuvo éxito probablemente 55
4. Epidemias, redes sociales y conversión 73
5. La función de la mujer en la difusión del cristianismo 93
6. La cristianización del Imperio urbano: una aproximación cuantitativa 121
7. Caos urbanístico y crisis. El caso de Antioquía 137
8. Los mártires: el sacrificio como elección racional 151
9. Oportunidad y organización 175
10. Breve reflexión sobre la virtud 191

Bibliografía 197
Índice onomástico y analítico 213
Índice general 217

PREFACIO

Siempre he sido aficionado a la historia, aunque durante la mayor parte de mi carrera profesional nunca me vi a mí mismo trabajando con materiales históricos, sino que me contentaba con ser sociólogo y pasar el tiempo tratando de formular y comprobar ciertas tesis rigurosas acerca de una serie de temas, la mayoría de ellos en torno a la sociología de la religión. Pero en 1984 leí *The First Urban Christians*, de Wayne Meeks. Siguiendo un impulso instintivo, lo compré en el History Book Club, y me gustó mucho. Me impresionó en extremo, no sólo por la cantidad de cosas nuevas que aprendí acerca del tema, sino también por los esfuerzos de Meeks por utilizar las ciencias sociales.

Varios meses después tuve suerte de nuevo, pues me topé con un catálogo de libros sobre estudios religiosos. Aparte del libro de Meeks, señalaba otros títulos nuevos sobre historia de la Iglesia primitiva. Aquel día encargué los siguientes libros: *Christianizing the Roman Empire*, de Ramsay MacMullen; *The Christians as the Romans Saw Them*, de Robert L. Wilken, y *Miracle in the Early Christian World*, de Howard Clark Kee. Sería difícil seleccionar tres libros mejores acerca de la primera época del cristianismo. Junto con Meeks, estos autores me convencieron de que lo que este ámbito de estudio necesitaba realmente era un tipo de ciencia social más actualizada y rigurosa.

Un año después, cuando envié para su publicación un artículo titulado «The Class Basis of Early Christianity: Inferences from a Sociological Model», informé al director de la revista de que mi primer propósito era descubrir si yo era «lo suficientemente bueno para jugar en la liga grecorromana». Por ello, me sentí encantado cuando varios especialistas en Nuevo Testamento reaccionaron tan favorablemente a mi artículo que me invitaron a escribir un trabajo que sirviera de base de discusión para el encuentro anual de 1986 del «Grupo de historia social del cristianis-

mo primitivo» de la Society of Biblical Literature. Ese estudio exponía mi herética perspectiva de que la misión cristiana a los judíos había sido mucho más exitosa y duradera de lo que afirman el Nuevo Testamento y los primeros Padres de la Iglesia. Después de las réplicas formales a mi trabajo por parte de John Elliott, Ronald Hock, Caroline Osiek y L. Michael White, me vi envuelto en una larga sesión de preguntas y respuestas con los que debatían conmigo y varias otras personas de entre los asistentes. Acostumbrado a los congresos de estudiosos de las ciencias sociales, en los que nadie se toma la molestia de asistir a las sesiones, era normal que no estuviera preparado para el diálogo intelectual que se llevó a cabo. Sin embargo, fueron las tres horas más provechosas que jamás haya pasado en una reunión académica. Y además, al menos para mí, logró responder a la pregunta de si yo tenía algo que aportar al estudio de la Iglesia primitiva.

No soy experto en Nuevo Testamento y jamás lo seré. Tampoco soy historiador, a pesar de mi reciente incursión en la historia religiosa norteamericana (Finke y Stark, 1992). Soy un sociólogo que trabaja esporádicamente con materiales históricos y que en la preparación de este volumen ha dado lo mejor de sí mismo para dominar a fondo las fuentes pertinentes, aunque en su mayoría estuvieran en inglés. La contribución primordial que trato de hacer a los estudios de la Iglesia primitiva es mejorar la investigación en el ámbito de las ciencias sociales, aportar mejores teorías y métodos formales de análisis, lo que incluye también la utilización de estadísticas cuando sea posible y apropiado. Por tanto, en este libro trataré de introducir a los estudiosos e historiadores de la Biblia en una auténtica ciencia social, en particular en la teoría formal de la elección razonada, en las teorías de la empresa, la función de las redes sociales y de las relaciones interpersonales en la conversión, en los modelos dinámicos de población, epidemiología social y modelos de economías religiosas. Por otro lado, trataré de compartir con los cultivadores de las ciencias sociales la inmensa y fértil fuente de erudición disponible en los trabajos modernos sobre la Antigüedad.

Soy deudor de muchos investigadores por sus consejos, y en especial por guiarme hacia fuentes que yo no habría encontrado por mi falta de experiencia en este campo. Estoy particularmente en deuda con mi colaborador ocasional Laurence Iannaccone, de la Universidad de Santa Clara, no sólo por sus numerosos y útiles comentarios, sino por varias de las ideas fundamentales que subyacen a los capítulos 8 y 9. Estoy muy agradecido también a L. Michael White, del Oberlin College, y a mi colega Michael A. Williams, de la Universidad de Washington, por su inestimable ayuda al lidiar con las fuentes y por animarme a investigar esos temas. Debo expresar también mi agradecimiento a R. Garrett, del St. Michael's College, por sus valiosas sugerencias y por su estímulo en

el inicio de estos trabajos. David L. Balch, de la Brite Divinity School en la Christian University de Texas, me invitó a participar en una conferencia internacional sobre «Historia social de la comunidad mateana» y me convenció para que escribiera el trabajo que ahora es el capítulo 7. Stanley K. Stowers, de la Universidad Brown, me invitó gentilmente a dar varias conferencias allí, incitándome a completar mi trabajo acerca de la cristianización del Imperio urbano. Mientras presidió la Association for Sociology of Religion, David Bromley hizo posible que pronunciara la conferencia anual de la cátedra «Paul Hanly Furfey», cuyo resultado fue el capítulo 5. Darren Sherkat, de la Universidad Vanderbilt, me hizo útiles sugerencias acerca de varias de mis incursiones en la aritmética de lo posible. Finalmente, Roger S. Bagnall, de la Universidad de Columbia, evitó varias aventuras especulativas mías, totalmente innecesarias.

También quiero dar las gracias a Benjamin y Linda de Wit, de Chalcedon Books, en East Lansing, Michigan, por conseguirme ejemplares de numerosos clásicos (a menudo, varias versiones de la misma obra). Al depender de las traducciones, me encontré para mi sorpresa abrumado por un exceso de ellas: en mis estantes hay cuatro versiones de Eusebio de Cesarea, por poner un ejemplo. Hay diferencias notables entre ellas en varios de los pasajes que he citado en este estudio. ¿Cuál utilizar? Basado en la calidad de su prosa, he preferido la traducción de 1965 de G. A. Williamson. Sin embargo, mis colegas con mayor experiencia en este ámbito me explicaron que Eusebio escribía en realidad en una prosa bastante pesada y complicada, por lo que debería basarme en la versión de Lawlor y Oulton. No soy un convencido de que los traductores deban transmitirnos la pesadez del original si son fieles al significado de cada pasaje. Tras hacer varias comparaciones, he adoptado una regla que aplico siempre que me enfrento a múltiples traducciones: utilizar la versión que explica más claramente el tema que me hizo citar ese pasaje concreto, siempre que el punto en cuestión no sea privativo de una traducción particular.

Trabajar con la famosa traducción en diez volúmenes, titulada *The Ante-Nicene Fathers*, editada por Roberts y Donaldson, me hizo valorar debidamente mi deuda con la multiplicidad de las traducciones. Esto resultó especialmente verdadero cuando escribía sobre el aborto, el control de la natalidad y las normas sexuales en el capítulo 5; cada vez que los Padres de la Iglesia escribían con toda crudeza acerca de estos temas, la versión de Roberts y Donaldson traducía del griego al latín en vez de al inglés. Al leer a Clemente de Alejandría, por ejemplo, se encuentran abundantes párrafos en latín. Gracias a Jaroslav Pelikan (1987, 38) descubrí que era ésta una tradición muy antigua. Así, Edward Gibbon pudo decir en su *Autobiografía*: «Mi texto inglés es casto, todos los pasajes licenciosos quedan en la oscuridad del lenguaje erudito» (1961, 98). Afor-

tunadamente para quienes nos resultan oscuras las lenguas eruditas, hay traducciones recientes de estudiosos con una sensibilidad menos refinada que Gibbon o la de los caballeros de Edimburgo de la época victoriana. En suma, fue una experiencia sumamente instructiva.

Este libro es el producto de una tarea larga y laboriosa. Desde el comienzo sometí a prueba su material publicando las primeras versiones de muchos de estos capítulos en distintas revistas. Por otra parte, este libro nunca fue mi preocupación principal. Desde inicios de 1985, cuando completé la versión inicial de lo que hoy es el capítulo 2, he publicado varios libros, uno de los cuales es una introducción a la sociología que he revisado posteriormente cinco veces. Entre estas actividades, mi esfuerzo por reconstruir la expansión del cristianismo ha sido un pasatiempo muy apreciado por mí, una justificación para leer libros y artículos que ahora llenan una pared completa de mi estudio. Sería imposible expresar adecuadamente cuánto placer me han proporcionado sus autores. Estoy convencido de que los estudiosos de la Antigüedad son por lo general los investigadores más cuidadosos y los escritores de más depurado estilo en el mundo académico. Lamentablemente, este libro es el final de mi pasatiempo y con él termina mi visita a estos ámbitos.

Más que una causa del triunfo del cristianismo, el Edicto de Milán del emperador Constantino fue una respuesta astuta al rápido crecimiento de esa religión el cual había hecho de ella una fuerza política importante.

1

CONVERSIÓN Y CRECIMIENTO DEL CRISTIANISMO

A fin de cuentas, todas las cuestiones que conciernen a la expansión del cristianismo quedan reducidas a una: ¿Cómo fue posible?, ¿cómo fue que un pequeño y oscuro movimiento mesiánico nacido en los límites del Imperio romano desalojó al paganismo clásico y se transformó en la religión dominante de la civilización occidental? Aunque la pregunta sea única, requiere varias respuestas, pues no fue una sola cosa lo que llevó al triunfo del cristianismo.

Los capítulos que siguen intentarán reconstruir la expansión del cristianismo para explicar cómo ocurrió. Pero en este capítulo plantearé la pregunta de una manera más precisa. Primero, exploraré la aritmética del crecimiento para ver más claramente la tarea que debe acometerse. ¿Cuál es la proporción mínima de crecimiento que podría permitir al movimiento cristiano llegar a ser tan numeroso como debió de haber sido en el lapso de tiempo que le concedió la historia? ¿Creció el cristianismo tan rápidamente que hubieron de realizarse conversiones masivas, como atestiguan los *Hechos de los apóstoles* y han creído todos los historiadores, desde Eusebio de Cesarea a Ramsay MacMullen? Tras establecer una curva de crecimiento plausible para la expansión del cristianismo, revisaré lo que sabemos sociológicamente del proceso mediante el cual la gente se convierte a nuevas religiones, para inferir de él ciertos requerimientos acerca de las relaciones sociales entre los cristianos y el mundo grecorromano que los rodeaba. El capítulo concluye con el tratamiento del uso legítimo de las teorías de las ciencias sociales que sirven para reconstruir la historia cuando falta la información adecuada de qué es lo que ocurrió realmente.

Una advertencia: puesto que este libro es un trabajo tanto de historia como de ciencias sociales, lo he escrito para lectores no profesionales. De este modo estaré seguro de que los temas de las ciencias sociales

Más que una causa del triunfo del cristianismo, el Edicto de Milán del emperador Constantino fue una respuesta astuta al rápido crecimiento de esa religión el cual había hecho de ella una fuerza política importante.

serán completamente accesibles para los historiadores de la Iglesia primitiva, y de que evitaré al mismo tiempo que los expertos en ciencias sociales se pierdan entre oscuras referencias históricas y textuales.

Antes de continuar, sin embargo, me parece apropiado tratar el tema de si el intento de explicar la expansión del cristianismo constituye de algún modo un sacrilegio. Si, por ejemplo, argumento que el crecimiento del cristianismo se benefició de la mayor fertilidad de las mujeres o de un exceso de ellas que hizo posible altas tasas de matrimonios exógamos, es decir, con paganos, ¿no estoy acaso atribuyendo hechos sagrados a causas profanas? Creo que no. Sea lo que fuere lo que uno cree o deja de creer acerca de lo divino, Dios no hizo el mundo obviamente para que se hiciera cristiano, puesto que es ésta una tarea que no se ha completado. El Nuevo Testamento nos habla más bien de los esfuerzos humanos por extender la fe. Por tanto, no hay sacrilegio en el intento de comprender las acciones humanas en términos humanos. Más aún, no reduzco la expansión del cristianismo únicamente a factores «materiales» o sociales. La doctrina recibe la parte que le es debida: un factor esencial en el éxito de la religión fue aquello en lo que los cristianos creían.

La aritmética del crecimiento

Todos los estudios sobre la expansión del cristianismo recalcan el rápido auge del movimiento, pero rara vez se ofrecen datos precisos. Tal vez esto refleja la prevalencia entre los historiadores de la idea, expresada recientemente por Pierre Chuvin, de que «la historia antigua es totalmente refractaria a las evaluaciones cuantitativas» (1990, 12). Por supuesto, nunca descubriremos censos romanos «perdidos» que ofrezcan estadísticas fidedignas acerca de la composición religiosa del Imperio en varios períodos. Aun así, *debemos ofrecer datos cuantificados* —al menos en términos de la aritmética de lo posible— si queremos comprender la magnitud del fenómeno que deseamos explicar. Por ejemplo, para que el cristianismo lograra el éxito en un tiempo dado, ¿debió haber crecido en tasas que parecen increíbles a la luz de la experiencia moderna? Si así fue, puede que necesitemos entonces formular nuevas proposiciones acerca de la conversión en el ámbito de las ciencias sociales. Pero si no fue así, tenemos a nuestra disposición algunas proposiciones ya probadas a partir de las cuales trabajar. Necesitamos al menos dos estimaciones plausibles que nos proporcionen la base para extrapolar la tasa probable del crecimiento del cristianismo primitivo. Una vez obtenida esa tasa y usándola para proyectar el número de cristianos en diversos años, podemos contrastar estas proyecciones a la luz de una variedad de conclusiones y estimaciones históricas probables.

Como *cifra de partida*, los *Hechos de los apóstoles* 1, 14-15 sugieren que varios meses después de la crucifixión había ciento veinte cristianos. Posteriormente, en *Hechos* 4, 4, se dice que había un total de cinco mil creyentes. Y, según *Hechos* 21, 20, alrededor de la sexta década del siglo I había «muchos miles de judíos» en Jerusalén que eran creyentes. Estas cifras no son estadísticas reales. Si hubiera habido entonces tantos conversos en Jerusalén, ésta habría sido la primera ciudad cristiana, ya que probablemente no contaba con más de veinte mil habitantes en ese tiempo; J. C. Russell estimó que sólo había diez mil. Como señala Hans Conzelmann, estas cifras sólo pretendían «dar la impresión de la maravilla que el Señor mismo estaba realizando» (1973, 76). Efectivamente, como apuntó Robert M. Grant, «Debe tenerse en cuenta que las cifras en la Antigüedad eran parte de los ejercicios retóricos» (1977, 7-8), por lo que no deben ser tomadas literalmente. Este hecho tampoco se limita a la Antigüedad. En 1984, una revista de Toronto sostuvo que había 10.000 miembros de la secta Hare Krishna en esa ciudad. Pero cuando Irving Hexham, Raymond F. Currie y Joan B. Townsend investigaron el asunto, encontraron que la cifra correcta era 80. Orígenes recalcó: «Demos por hecho que los cristianos eran pocos en el comienzo» (*Contra Celso* III, 10). Pero, ¿cuántos eran esos pocos? Parece conveniente ser cauto en esta materia, por lo que debo presumir que había mil cristianos en el año 40. Precisaré esta presunción en varios momentos de este capítulo.

Tratemos ahora de la *cifra final*. En época tan tardía como mediados del siglo III Orígenes admitía que los cristianos eran sólo «unos pocos» entre la población. Pero sólo seis decenios después los cristianos eran tan numerosos que Constantino halló conveniente abrazar la nueva fe. Este hecho ha impulsado a muchos estudiosos a pensar que algo realmente extraordinario ocurrió en la última mitad del siglo III respecto al crecimiento del cristianismo (véase Pager, 1975). Ello podría explicar por qué la mayoría de los pocos datos que ofrece la bibliografía moderna alude a los miembros de la Iglesia alrededor del año 300.

Edward Gibbon fue probablemente el primero en intentar estimar la población cristiana, situándola en no más de «una vigésima parte de los súbditos del Imperio» en el momento de la conversión de Constantino ([1776-1778] 1960, 187). Autores posteriores han rechazado la cifra de Gibbon como extremadamente insuficiente. Goodenough estimó que el 10% de la población del Imperio era cristiana en tiempos de Constantino. Si aceptamos que la población total en ese momento era de 60 millones —la estimación más aceptada (Boak, 1955a; Russell, 1958; MacMullen, 1984; Wilken, 1984)—, ello significaría que había 6 millones de cristianos al iniciarse el siglo IV. Van Hertling (1934) estimó que el número máximo de cristianos en el año 300 era de 15 millones. M. Grant (1978) lo consideró demasiado alto e incluso rechazó como

exagerada la estimación mínima de Van Hertling de 7 millones y medio. MacMullen (1984) situó el número de cristianos en el año 300 en 5 millones. Afortunadamente, no necesitamos mayor precisión; si asumimos que el número real de cristianos en el año 300 se situaba entre los 5 y los 7 millones y medio, tenemos una base adecuada para examinar qué tasa de crecimiento es necesaria para que ese rango se alcance en doscientos sesenta años.

Aceptando nuestra cifra inicial (ciento veinte cristianos varios meses después de la muerte de Jesús), si el cristianismo creció en una tasa del *40% por decenio*, los cristianos deberían haber sido 7.530 el año 100; 217.795 en el año 200, y 6.299.832 en el año 300. Si reducimos la tasa a un 30% por decenio, en el año 300 debería haber habido sólo 917.334 cristianos: una cifra muy por debajo de lo que cualquiera aceptaría. Por otro lado, si incrementamos la tasa de crecimiento a un 50% por decenio, tendríamos que en el año 300 debería haber habido 37.876.752 cristianos, dos veces más que la estimación más elevada de Van Hertling. Por tanto, el 40% por decenio (o 3,42% anual) parece la estimación más plausible de la tasa de crecimiento del cristianismo durante los primeros siglos.

TABLA 1.1
Crecimiento del cristianismo proyectado con una tasa de 40% por decenio

Año	Número de cristianos	Porcentaje de la población*
40	1.000	0,0017
50	1.400	0,0023
100	7.530	0,0126
150	40.496	0,07
200	217.795	0,36
250	1.171.356	1,9
300	6.299.832	10,5
350	33.882.008	56,5

* Basado en una población estimada de 60 millones.

Es éste un dato bastante alentador, ya que es muy similar a la tasa de crecimiento promedio por decenio que ha mantenido la iglesia mormona durante el siglo XIX: 43% (Stark, 1984; 1994). De este modo sabemos que las metas numéricas que el cristianismo necesitaba alcanzar están absolutamente de acuerdo con la experiencia moderna, por lo que no estamos forzados a buscar explicaciones excepcionales. Más bien, la historia dio tiempo para que se desarrollaran los procesos normales de conversión, tal como los entienden las ciencias sociales contemporáneas.

Sin embargo, antes de que toquemos el tema de la conversión, creo que vale la pena detenerse y considerar la idea tan extendida de

que el crecimiento del cristianismo se disparó durante la última mitad del siglo III. En términos de *tasa* de crecimiento, tal expansión no fue probablemente tan enorme. Pero, dadas las características más bien extraordinarias de las curvas exponenciales, fue éste probablemente un período de crecimiento «aparentemente milagroso» en términos de *números absolutos*. Todo esto queda claro en la tabla 1.1.

La progresión debió de haber parecido extremadamente lenta durante el siglo I: el total proyectado es de sólo 7.530 conversos en el año 100. Hubo un mayor aumento de las cifras alrededor de la mitad del siglo II, pero el total llegaba a poco más de 40.000 cristianos. Esta proyección está absolutamente de acuerdo con la estimación de Robert L. Wilken de «menos de cincuenta mil cristianos» en ese tiempo, «cifra infinitesimal dentro de una sociedad de sesenta millones» (1984, 31). En efecto, según L. Michael White (1990, 110), los cristianos de Roma aún se reunían por entonces en casas particulares. Luego, a comienzos del siglo III, el tamaño proyectado de la población cristiana aumenta un poco, y alrededor del año 250 alcanza un porcentaje del 1,9. Esta estimación se ve respaldada también por las «sensaciones» acerca de la época de un historiador importante. Robin Lane Fox, al debatir el proceso de conversión al cristianismo, advirtió que debemos considerar «el número total de cristianos en su debida perspectiva: esta religión fue con mucho la que más rápidamente creció en el Mediterráneo de la época, pero el número total de sus miembros era todavía pequeño en términos absolutos; se estima quizás que sólo un 2% de la población total del Imperio alrededor del año 250» (1987, 317). Pero aún más convincente es constatar cómo el número total (y el porcentaje) se dispara repentinamente entre el 250 y el 300, tal como señalan los historiadores[1], y corroboran los recientes hallazgos arqueológicos de Dura-Europos. La excavación de un edificio cristiano muestra que durante la mitad del siglo III una iglesia doméstica fue remodelada y transformada en una construcción «enteramente dedicada a funciones religiosas», después de lo cual «cesaron todas las actividades domésticas» (White, 1990, 120). La renovación consistió principalmente en eliminar los muros medianeros para crear una sala de reuniones, lo que indica la necesidad de acomodar más fieles. El hecho de que mi reconstrucción del crecimiento del cristianismo muestre que el «arrebato repentino» se halla asociado a la segunda mitad del siglo III añade plausibilidad a estas cifras.

Estas proyecciones están también muy de acuerdo con la estimación de Graydon F. Snyder (1985) acerca de los testimonios arqueológicos

1. Paul Johnson observó agudamente que la persecución del emperador Decio, que comenzó alrededor del año 250, fue una reacción ante el hecho de que «los cristianos eran mucho más numerosos» y que su número parecía ir creciendo rápidamente (1976, 73).

conocidos sobre el cristianismo durante los tres primeros siglos. Snyder constató que no existen en realidad testimonios al respecto antes del año 180. Snyder interpretó este hecho como una indicación de que antes de esa fecha es imposible distinguir la cultura cristiana de la no cristiana en el «arte funerario, inscripciones, cartas, símbolos, y tal vez edificios [...] [pues] esta nueva comunidad de fieles necesitó más de un siglo para desarrollar un modo de expresión peculiar» (1985, 2). Es posible que así sea, pero también se debe señalar que la *supervivencia* de los testimonios arqueológicos cristianos debió de haber sido más o menos proporcional a lo que podría haber habido en los comienzos. La carencia de pruebas arqueológicas previas al 180 debe analizarse desde la base del pequeño número de cristianos que podía haber dejado tales huellas. No sorprende sin duda que los 7.535 cristianos de finales del siglo I no dejaran huellas. Alrededor del 180 —cuando mi estimación es que el total de la población cristiana superó por vez primera la barrera de las 100.000 personas— tuvo que haber finalmente suficientes cristianos como para que hubiese probabilidades de que dejaran huella alguna. Por lo tanto, las cifras de Snyder son compatibles con mi estimación de que la población cristiana en los primeros dos siglos era muy pequeña.

Como prueba adicional de esas proyecciones sirve el que Robert M. Grant calculara que había 7.000 cristianos en Roma a fines del siglo II (1977, 6). Si aceptamos también el cálculo de Grant de que la población de Roma era de 700.000 personas en esos años, entonces se había convertido sólo el 1 % de la población hacia el año 200. Si calculamos el número total de habitantes del Imperio en 60 millones el año 200, entonces —basados en la proyección de ese año— los cristianos constituirían el 0,36 % de la población del Imperio. Esto parece una coincidencia totalmente plausible, puesto que la proporción de cristianos debió de haber sido más alta en Roma que en el resto del Imperio. Los historiadores suponen —en primer lugar— que la iglesia de Roma era excepcionalmente poderosa: se sabía que enviaba fondos a los cristianos de otras regiones. Alrededor del 170, Dionisio de Corinto escribió a la iglesia romana:

> Desde los comienzos vuestra costumbre ha sido tratar a todos con infatigable bondad, y enviar contribuciones monetarias a varias iglesias en las diferentes ciudades, aliviando a veces la miseria de los necesitados; en otras, proveyendo fondos para vuestros hermanos en las minas (Eusebio, *Historia eclesiástica* IV, 23, 6).

Segundo, alrededor del año 200 la proporción de cristianos entre la población de Roma debía de ser sustancialmente mayor que en el resto del Imperio, porque el cristianismo no había hecho aún suficientes progresos en las provincias occidentales. Como se verá en el capítulo 6, de

las veintidós ciudades más populosas del Imperio, por lo menos cuatro carecían de iglesias cristianas hacia el año 200. Aunque mi estimación se refiere al número total de cristianos en el Imperio, soy absolutamente consciente de que el crecimiento del cristianismo se concentró en el oriente: Asia Menor, Egipto y el norte de África. Más aún, hay un acuerdo generalizado entre los historiadores (Harnack, 1908; Boak, 1955a; Meeks, 1983) acerca de que la proporción de la población cristiana era sustancialmente más alta en las ciudades que en las áreas rurales; de ahí que el término *paganus*, «paisano», «de ámbito rural», acabó refiriéndose a los no cristianos («paganos»). De cualquier manera, también aquí las proyecciones están muy de acuerdo con las estimaciones basadas en fuentes independientes.

Ahora bien, demos un pequeño salto hacia delante, hacia el futuro del crecimiento del cristianismo. Si esta expansión se mantuvo en un 40% por decenio durante la primera mitad del siglo IV, los cristianos serían 33.882.008 hacia el año 350. En un Imperio con una población de al menos 60 millones, podría haber habido perfectamente 33 millones de cristianos hacia el año 350. Por ello hubo escritores cristianos contemporáneos que alegaban ser mayoría en el Imperio (Harnack, 1908, 29). Considerar la expansión de la mayoría cristiana como una función puramente asentada en una tasa constante de crecimiento nos lleva a cuestionar la importancia atribuida por Eusebio y otros a la conversión de Constantino como factor que produjo la mayoría cristiana (Grant, 1977). Por tanto, si nada cambió en las condiciones que sostuvieron la tasa de crecimiento en un 40% por decenio, será mejor considerar la conversión de Constantino como una respuesta a la enorme ola de progreso exponencial, y no como su causa.

Esta interpretación está muy en consonancia con la tesis desarrollada por Shirley Jackson Case en su discurso presidencial de 1925 ante la American Society of Church History. Case comenzó señalando que los intentos del emperador Diocleciano en el año 303, continuados por su sucesor Galerio en el 305, de utilizar la persecución para forzar a los cristianos a apoyar al Estado habían fracasado porque «hacia el año 305 el cristianismo había llegado a ser tan ampliamente aceptado en la sociedad romana que era imposible una persecución exitosa por parte del gobierno» (1928, 59). El resultado fue —continuaba Case— que hacia el 311 el emperador Galerio cambió de táctica y liberó a los cristianos de la obligación de rezar a los dioses romanos, rogándoles tan sólo que orasen a «su propio dios por nuestra seguridad y la del Estado» (p. 61). Así, el edicto de tolerancia de Constantino, promulgado dos años después, fue simplemente la continuación de una política de Estado. La valoración de S. J. Case del edicto de Constantino subraya el impacto del crecimiento del cristianismo en esta política:

> En este documento se percibe con claridad la base real de la posición favorable hacia el cristianismo por parte de Constantino. Primero, está la actitud característica de un emperador que busca un apoyo sobrenatural para su gobierno y, segundo, hay un reconocimiento del hecho de que el elemento cristiano en la población era entonces tan amplio, y que se valoraba tanto su apoyo a Constantino y Licinio en el conflicto con unos rivales opuestos aún al cristianismo, que los emperadores estaban dispuestos a aceptar que el Dios cristiano tenía poderes sobrenaturales en la misma medida que los otros dioses del Estado (p. 62).

Es alentador ver que las proyecciones de la población cristiana en la tabla 1.1 se corresponden tan bien con diversas estimaciones independientes, con la percepción histórica general respecto al rápido incremento del cristianismo durante la última parte del siglo III, y con el crecimiento registrado de los mormones durante el siglo XIX. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que tales cifras son *meras estimaciones*, no hechos probados. Parecen bastante plausibles, pero aceptaría con gusto las indicaciones que apuntan a que la realidad pudo haber sido un poco más complicada. Quizás el crecimiento fue algo más rápido en los primeros días, y mi cifra de 1.000 cristianos en el año 40 es un tanto baja. Pero parece también probable que hubo pérdidas periódicas en los primeros días, algunas de las cuales pudieron haber sido bastante importantes para un grupo aún muy pequeño. Por ejemplo, tras la ejecución de Santiago y la posterior destrucción de Jerusalén, la comunidad cristiana en Palestina al parecer desapareció (Frend, 1965; 1984). Y aunque la afirmación de Tácito de que «una inmensa multitud» (*Anales* XV, 44) fue asesinada por Nerón hacia el año 65 es una exageración (véase el capítulo 8), la muerte de varios centenares de cristianos pudo haber constituido un serio revés cuantitativo.

He tratado de evitar tales vacilaciones bruscas en la curva de crecimiento comenzando con un número bastante exiguo. Por otra parte, al generar estas cifras mi propósito no era descubrir «hechos», sino imponer la disciplina necesaria al asunto. Es decir, al recurrir a la estadística sencilla creo haber demostrado adecuadamente que el crecimiento del cristianismo no requería tasas milagrosas de conversión.

Varios años después de que completara esta investigación de la aritmética del crecimiento del cristianismo primitivo, cuando este libro estaba casi terminado, mi colega Michael Williams me puso al tanto de la notable reconstrucción del crecimiento del cristianismo en Egipto hecha por Roger S. Bagnall, quien examinó los papiros egipcios para cuantificar la proporción de personas con nombres cristianos identificables durante varios años, y con esta base reconstruyó la curva de la cristianización de Egipto. Aquí hay datos *reales*, aunque sólo de una zona, con los cuales puedo confrontar mis proyecciones. Dos de los datos puntuales

de Bagnall son bastante posteriores al final de mis proyecciones. Pero, de cualquier manera, una comparación paralela de los seis años que corresponden a mi marco temporal muestra un nivel de concordancia que sólo puede ser calificado de extraordinario (véase la tabla 1.2).

TABLA 1.2
Dos estimaciones del crecimiento del cristianismo

Año	Porcentaje proyectado de cristianos en el mundo grecorromano	Porcentaje de cristianos en Egipto*
239	1,4	0
274	4,2	2,4
278	5,0	10,5
280	5,4	13,5
313	16,2	18,0
315	17,4	18,0
	Coeficiente de correlación (r) = 0,86	

* Bagnall 1982; 1987.

El hecho de que Bagnall no encuentre cristianos en Egipto el año 239 no tiene importancia alguna. Obviamente había ya cristianos en ese país y en ese año, pero como aún eran escasos, no es sorprendente que no aparezca ninguno en los datos de Bagnall. Pero para años posteriores los emparejamientos de las cifras son sorprendentes, y la correlación de 0,86 entre los dos límites de las curvas bordea lo milagroso. La notable concordancia entre estas estimaciones, que se llevaron a cabo con diferentes medios y fuentes, me parece una sustancial confirmación de ambas.

Aunque las proyecciones parecen bastante plausibles hasta el año 350, la tasa de crecimiento del cristianismo debió de decaer rápidamente en algún momento del siglo IV. Si no hubo alguna otra causa especial, parece que en el Imperio comenzaron a escasear los conversos potenciales. Esto es evidente si pensamos que si la tasa de crecimiento de 40% por decenio se hubiese mantenido durante el siglo IV, habría habido en el Imperio 182.225.584 cristianos en el año 400. Esto no es sólo algo totalmente imposible, sino que las tasas de crecimiento siempre disminuyen cuando un movimiento ha convertido a una proporción sustancial de la población disponible, es decir, a medida que ha ido «pescando» conversos de la masa potencial. O, como señala Bagnall, «la curva de conversión se vuelve asintótica, y el incremento de la conversión se torna más pequeño después de un tiempo» (1982, 123). Está claro, pues, que las proyecciones de mi modelo no son válidas a partir del año 350. Por otro lado, puesto que mi interés concierne sólo al período de auge del cristianismo, no es necesario aventurarse más allá de este punto.

Sobre la conversión

Eusebio de Cesarea nos dice que los primeros misioneros cristianos estaban tan fortalecidos por el «Espíritu divino», que «al oírlos por primera vez, las multitudes, como si fueran una sola persona, abrazaban entusiásticamente en sus corazones la piedad para con el Creador del universo» (*Historia eclesiástica* III, 37, 3). Los historiadores modernos no sólo aceptan la concepción de Eusebio de conversiones masivas como respuesta a la predicación pública y a los milagros, sino que a menudo la ven como una presunción necesaria debida a la rapidez de la expansión del cristianismo. Así, en su eminente estudio *Christianizing the Roman Empire*, Ramsay MacMullen anima a aceptar los relatos de conversiones a gran escala como necesarios «para explicar mejor la tasa de cambio que estamos observando»:

> Es obvio que todo el proceso implica cifras bastante altas [...] Sería difícil imaginar la escala necesaria de conversión si nos limitamos a [...] la evangelización en lugares privados [...] Sin embargo, [si este modo de conversión] se combina con el testimonio de un éxito clamoroso, la unión de las dos me parece adecuada para explicar lo que sabemos que ocurrió (1984, 29).

La opinión de MacMullen refleja la de Adolf von Harnack (1908, II, 335-336), quien caracterizó el crecimiento del cristianismo en términos de «rapidez inconcebible» y «expansión asombrosa», y expresó su acuerdo con la idea de san Agustín de que «el cristianismo hubo de reproducirse gracias a los milagros, pues el portento más grande de todos habría sido la extraordinaria expansión de esta religión sin contar con milagro alguno» (335, n. 2).

Ésta es precisamente la causa de por qué no hay sustituto para la evaluación aritmética. Las proyecciones revelan que el cristianismo pudo haber logrado fácilmente ser la mitad de la población a mediados del siglo IV sin milagros o conversiones en masa. Los mormones presentan la misma curva de crecimiento en esos primeros estadios, y según sabemos no fue mediante conversiones masivas. Más aún, pretender que las conversiones en masa al cristianismo ocurrieron porque las multitudes reaccionaban espontáneamente ante los evangelizadores otorga a la seducción de la doctrina un lugar central en el proceso de conversión: la gente oye el mensaje, lo encuentra atractivo y abraza la fe. Pero las ciencias sociales modernas relegan el atractivo de la doctrina a una función muy secundaria, al mostrar que la mayoría de la gente no se liga con tanta fuerza a las doctrinas de su nueva fe hasta después de su conversión.

A comienzos de la década de 1960, John Lofland y yo fuimos los primeros sociólogos de las ciencias sociales en salir al terreno y observar la conversión de la gente a un nuevo movimiento religioso (Lofland y Stark, 1965). Hasta ese momento, la explicación más en boga de la conversión ofrecida por las ciencias sociales suponía que las privaciones de diversa índole y la atracción ideológica (o teológica) iban a la par. Es decir, se examinaba la ideología de un grupo para ver qué tipo de angustias lo dominaba, y después se concluía (*mirabile dictu!*) que los conversos padecían tales privaciones (Glock, 1964). Un ejemplo de esta perspectiva: puesto que la iglesia de la Ciencia Cristiana (fundada por Mary Eddie Baker; no se confunda con la iglesia de la Cienciología) promete reestablecer la salud, sus conversos *deben* buscarse en gran proporción entre aquellos que padecen problemas crónicos de salud, o al menos entre aquellos que sufren de hipocondría (Glock, 1964). Por supuesto, se puede argüir plausiblemente lo opuesto: a saber, que sólo la gente con excelente salud puede creer por largo tiempo en la doctrina de la iglesia de la Ciencia Cristiana, es decir, que la enfermedad está sólo en la mente.

De cualquier forma, Lofland y yo nos propusimos observar a gente inmersa en un proceso de conversión para tratar de descubrir qué era lo que realmente ocurría. Más aún, queríamos observar la conversión, no una simple activación. Es decir, queríamos observar a gente que estuviera experimentando un cambio religioso importante, como la conversión del cristianismo al hinduismo, más que examinar como cristianos de toda la vida vuelven a renacer en su fe. Es éste un asunto muy interesante, pero no era nuestro interés concreto en ese momento.

También queríamos un grupo que fuera lo suficientemente pequeño para que los dos fuésemos capaces de activar una vigilancia adecuada, y lo suficientemente nuevo para que estuviese en una etapa temprana y optimista de crecimiento. Tras examinar varios grupos religiosos anómalos en el área de la bahía de San Francisco, encontramos precisamente lo que estábamos buscando: un grupo de aproximadamente doce adultos jóvenes que se habían mudado recientemente a San Francisco desde Eugene, Oregón. El grupo estaba dirigido por Young Oon Kim, una coreana que en otro tiempo había sido profesora de religión en la Universidad Ewha en Seúl. El movimiento al que pertenecía estaba asentado en Corea, y ella había llegado a Oregón en enero de 1959 para comenzar la misión en Norteamérica. La señorita Kim[2] y sus jóvenes seguidores fueron los primeros fieles norteamericanos de la «iglesia de la Unificación», ampliamente conocida hoy como la iglesia de los «moonies» (en español mejor «unificacionistas») o para algunos la «secta Moon».

2. Dentro del movimiento se referían invariablemente a ella como «señorita».

BIBLIOTECA SAN ESTEBAN

Mientras Lofland y yo nos acomodábamos para observar cómo la gente se convertía a este grupo, lo primero que descubrimos es que todos los miembros estaban unidos por estrechos lazos de amistad que precedían a su contacto con la señorita Kim. Efectivamente, los tres primeros conversos habían sido jóvenes amas de casa, vecinas, que se hicieron amigas de la señorita Kim después de que ésta fuera huésped de una de ellas. Más tarde, varios de los maridos se unieron al grupo, seguidos de algunos amigos del trabajo. En el momento en que Lofland y yo nos dispusimos a estudiarlos, el grupo no había logrado atraer a ningún extraño.

También encontramos interesante el hecho de que, aunque los conversos describían de inmediato cómo su vida espiritual era vacía y desolada antes de su conversión, muchos señalaron que nunca habían estado particularmente interesados en la religión. Un hombre me dijo: «Si alguien me hubiera dicho que me iba a hacer miembro de una religión y que me haría misionero, me habría muerto de la risa. No veía utilidad alguna en la Iglesia».

Fue asimismo instructivo el que durante la mayor parte de su primer año en Estados Unidos la señorita Kim hubiera tratado de difundir su mensaje directamente, por medio de charlas a diversos grupos y a través del envío de comunicados de prensa. Después, en San Francisco, el grupo trató también de atraer seguidores con espacios radiofónicos publicitarios y alquilando una sala de reuniones. Pero estos métodos no produjeron ningún resultado. A medida que pasaba el tiempo, Lofland y yo pudimos observar cómo la gente se convertía al grupo Moon. Los primeros conversos fueron viejos amigos o familiares de los ya fieles, que habían venido a Oregón de visita. Los conversos posteriores eran gente que había cultivado una fuerte amistad con uno o más miembros del grupo.

Pronto nos dimos cuenta de que, de todas las personas a quienes los unificacionistas se acercaron en sus esfuerzos por extender su fe, las únicas que se les unieron fueron aquellas *cuyo vínculo interpersonal con los ya miembros era mayor que su ligazón con quienes no lo eran*. En efecto, la conversión no consiste en buscar o abrazar una ideología; se trata de lograr que el comportamiento religioso propio se alinee con el de los miembros de la familia y los amigos.

Este hecho es simplemente un caso de la teoría del control del comportamiento anómalo (Toby, 1957; Hirschi, 1969; Stark y Bainbridge, 1987; Gottfredson y Hirschi, 1987), teoría muy respetada. Más que preguntarse por qué la gente se desvía de su conducta habitual, por qué rompe con normas y leyes, los teóricos del control se preguntan por qué puede alguien llegar a conformarse con lo que tiene. Su respuesta se expresa en términos de *cálculos sobre tal conformidad*. La gente se conforma con su situación cuando cree que es más lo que puede perder al detectar que ha incidido en un acto anómalo que lo que puede ganar con ese acto. Al-

gunas personas se desvían mientras otras se conforman, porque la gente difiere en sus cálculos respecto a las ventajas de mantenerse conformes. Es decir, sencillamente algunos tienen mucho menos que perder que otros. Una apuesta importante por conformarse con lo que se tiene radica en nuestro apego a otras gentes. Muchos de nosotros nos conformamos para mantener una buena imagen ante nuestros amigos y nuestra familia. Pero otra gente carece de tales vínculos. Sus tasas de desviación son mucho más altas que las de la gente con abundantes lazos personales.

Convertirse hoy en día en un moonie es un acto anómalo, tal como lo era hacerse cristiano en el siglo I. Tales conversiones violan las normas que definen las afiliaciones e identidades religiosas ya legitimadas. Lofland y yo vimos a mucha gente que pasó algún tiempo con los unificacionistas y expresó un interés considerable por sus doctrinas, pero que jamás se unió a ellos. En todos los casos, esta gente mantenía estrechos lazos o vínculos personales con miembros que no aprobaban el grupo. De las personas que sí se unieron, muchos eran recién llegados a San Francisco, cuyos vínculos personales los relacionaban con gentes que estaban lejos. A la vez que creaban fuertes lazos de amistad con miembros de la secta, no experimentaban la influencia contraria de amigos y familias que, por la distancia, no estaban al tanto del proceso de conversión que se estaba desarrollando. En varios casos los padres, o algún hermano, se trasladaron a San Francisco con la intención de intervenir después de enterarse de la conversión. Algunos de los que se quedaron allí acabaron uniéndose al grupo. No olvidemos que convertirse en miembro de la iglesia de la Unificación (grupo Moon) podía verse como una desviación por los extraños, pero era un acto de conformidad para las gentes cuyos vínculos más significativos se hallaban entre los unificacionistas.

Durante el cuarto de siglo que pasó desde que Lofland y yo publicamos por primera vez nuestra conclusión —a saber, que los vínculos interpersonales se hallan en el corazón de las conversiones, y que, por lo tanto, la conversión tiende a realizarse mediante redes sociales formadas por lazos interpersonales—, muchos otros la han corroborado en una inmensa variedad de grupos por todo el mundo. Un estudio relativamente reciente basado en datos holandeses (Kox, Meeus y t'Hart, 1991) citaba veinticinco estudios empíricos adicionales, todos los cuales corroboraban nuestro hallazgo inicial. Y esa lista distaba de ser completa.

Aunque el proceso de conversión implica otros factores variados, la proposición sociológica central acerca de la conversión es la siguiente: *La conversión a grupos religiosos nuevos, anómalos, ocurre cuando, siendo todo lo demás igual, la gente posee o desarrolla lazos personales más fuertes hacia miembros del grupo que los que mantiene con gente extraña a él* (Stark, 1992).

Nuevas informaciones, basadas en datos consignados por el presidente de una misión mormona, corroboran ampliamente esta proposición. Cuando los misioneros hacen llamadas telefónicas en frío, o cuando llaman a puertas extrañas, obtienen una conversión entre mil llamadas. Sin embargo, cuando los misioneros hacen su primer contacto con una persona en la casa de un amigo o de un pariente mormón de esa persona, el proceso desemboca en una conversión con una tasa de aproximadamente el 50% (Stark y Bainbridge, 1985).

Una variante de la proposición acerca del efecto de las redes sociales en la conversión señala que los fundadores exitosos de nuevos credos se dirigen típicamente en primer lugar hacia aquellos con quienes mantienen ya fuertes lazos personales. Es decir, reclutan sus primeros seguidores entre sus familiares y amigos íntimos. El primer converso de Mahoma fue su esposa Hadiya; el segundo fue su primo Alí, seguido por su sirviente Zeyd y luego su viejo amigo Abu Baker. El 6 de abril de 1830 Joseph Smith, sus hermanos Hyrum y Samuel, y los amigos del primero, Oliver Cowdery y David y Peter Whitmer, fundaron la secta de los mormones. La regla también se aplica a Jesús, ya que al parecer comenzó con sus hermanos y su madre.

Un segundo aspecto de la conversión es que la gente que está profundamente comprometida con una fe determinada no se une a otra. Así, los misioneros mormones que se dirigieron a los unificacionistas no tuvieron éxito alguno con éstos, a pesar de tener buenas relaciones con varios de sus miembros. El creyente moonie típico era el que no tenía un pasado religioso. Los conversos no eran ex ateos, sino personas esencialmente no adscritas a iglesia alguna, y muchos nunca habían prestado atención a las cuestiones religiosas. Los unificacionistas se dieron cuenta pronto de que perdían el tiempo en actividades sociales típicas de las iglesias o si frecuentaban centros de estudio de alguna otra denominación religiosa. Les fue mucho mejor en lugares donde establecían contacto con quienes no estaban comprometidos con fe alguna. Esta constatación ha sido ampliamente corroborada por investigaciones posteriores. Una aplastante mayoría de conversos a nuevos movimientos religiosos procede de hogares relativamente no religiosos. La mayor parte de los conversos a movimientos religiosos modernos de Norteamérica indica que sus padres no estaban afiliados a ninguna religión (Stark y Baindridge, 1985). Formulemos esta idea como proposición teórica: *Los nuevos movimientos religiosos obtienen la mayor parte de sus conversos entre las filas de los descontentos o religiosamente no activos, y entre los afiliados a comunidades religiosas más acomodadas a las realidades de este mundo.*

Si no hubiésemos salido de nuestros despachos y no hubiéramos observado el proceso de conversión de la gente, se nos habría escapado

por completo esta realidad, pues cuando la gente describe retrospectivamente su conversión tiende a hacer hincapié en la teología. Cuando se les preguntaba el motivo de su conversión, los unificacionistas recalcaban invariablemente el irresistible atractivo de los «Principios divinos» (las sagradas Escrituras del grupo), aseverando que sólo un ciego podría rechazar verdades tan obvias y poderosas. Al sostener esto, los conversos daban a entender (y a menudo afirmaban) que su camino hacia la conversión era el producto final de una búsqueda de la fe. Pero Lofland y yo interpretábamos mejor la situación, pues nos habíamos entrevistado con ellos antes de que aprendiesen a apreciar las doctrinas y a dar testimonio de su fe, cuando no estaban aún buscando credo alguno. De hecho, podíamos recordar el momento en el que la mayoría de ellos consideraba las creencias religiosas de su nuevo grupo de amigos como bastante extrañas. Recuerdo a uno que me dijo que se sentía confundido al ver que gente tan agradable estaba tan enganchada con «un cierto individuo de Corea» que decía ser el «Señor de la Segunda Venida», la parusía. Un día, él mismo quedó enganchado también a ese sujeto.

Sugiero que lo mismo ocurrió con la gente del siglo I que quedó enganchada con alguien que decía ser el «Señor de la Primera Venida». Robin Lane Fox apunta lo mismo:

> Debemos conceder ante todo la debida importancia a la presencia e influencia de los amigos. Es una fuerza que a menudo permanece oculta a cualquier estadística, pero que da forma a la vida personal de cada uno. Un amigo puede empujar a otro hacia la fe [...] Cuando una persona se vuelve hacia Dios, encuentra a otros nuevos «hermanos en la fe» que comparten el mismo camino (1987, 316).

Peter Brown ha expresado un punto de vista similar:

> Los lazos familiares, los matrimonios y la lealtad hacia los cabeza de familia fueron los medios más efectivos para reclutar miembros de la Iglesia, y mantuvieron la adhesión continua del cristiano medio a la nueva fe (1988, 90).

La base para los movimientos triunfantes de conversión es el crecimiento a través de redes sociales, por medio de una *estructura de lazos interpersonales directos e íntimos*. La mayoría de los nuevos movimientos religiosos fracasan porque muy pronto se transforman en redes cerradas o semicerradas. Es decir, no siguen creando y sosteniendo vínculos interpersonales con los extraños a su fe, por lo que pierden su capacidad de crecer. Los movimientos de éxito descubren técnicas para mantenerse como redes abiertas, capaces de contactar, adentrarse en nuevas redes sociales adyacentes y de incorporarse a ellas. En esto

radica la capacidad de los movimientos para sostener tasas exponenciales de crecimiento durante un largo período.

Algunos lectores podrán sospechar que el rápido crecimiento en números absolutos de nuevos cristianos entre los años 250 y 350 debió de requerir conversiones en masa aun cuando la tasa de conversión se mantuviera constante en un 40% por decenio. Estoy de acuerdo en que las curvas exponenciales de crecimiento no son aceptables a primera vista, y que a menudo parecen increíbles. Sin embargo, *la dinámica de los procesos de conversión* no cambia, ni siquiera cuando los números absolutos alcanzan una fase de rápido crecimiento en una curva exponencial. La razón es que mientras los movimientos crecen, su superficie social se expande proporcionalmente. Es decir, cada nuevo miembro expande el tamaño de la red de relaciones entre el grupo y los potenciales conversos. Sin embargo, como señalábamos arriba, esto ocurre *sólo* si el grupo se constituye como *una red abierta*. Por lo tanto, si queremos entender y explicar mejor la expansión del cristianismo, debemos descubrir cómo los primeros cristianos mantuvieron redes abiertas, pues parece seguro que lo hicieron así. Esto último abre el escenario para una pequeña discusión acerca del ámbito apropiado de las teorías sociológicas e incluso de si es posible aplicar proposiciones desarrolladas en un tiempo y espacio determinados a otras épocas y culturas.

Sobre la generalización científica

Muchos historiadores creen que las culturas y las épocas lindan con lo estrictamente único. Así, en su réplica, muy bien pensada, a la utilización de la teoría de las redes en la conversión empleada por mí acerca del éxito de la misión hacia los judíos (véase capítulo 3), Ronald F. Hock señalaba que al parecer yo creo que las redes sociales, por ejemplo, no son «diferentes de período a período y de sociedad a sociedad» (1986, 2-3). Recalcaba entonces que

> [...] las redes sociales utilizadas por los mormones constan de los familiares de uno de los miembros, sus parientes y amigos; pero, ¿eran iguales las antiguas redes? Las ciudades del pasado no eran como las modernas, y las redes antiguas que se centraban en una casa aristocrática abarcaban más que familia y amigos: esclavos domésticos, libertos, y quizá parásitos, pedagogos, entrenadores deportivos y gentes que venían de otros países. Además, la vida urbana se vivía más en público, de modo que el reclutamiento de nuevos fieles podría haber procedido sobre la base de redes más extensas y complejas que las que encontramos en los mormones, en nuestros suburbios y ciudades más anónimas.

Estoy seguro de que Hock tiene razón, pero mantengo lo dicho. Lo que él señala son detalles que nos pueden indicar cómo descubrir estas redes si nos pudiéramos trasladar a la antigua Antioquía, pero que no tienen implicaciones en la hipótesis de las redes en sí misma. *De cualquier modo*, la gente constituye estructuras de vínculos y lazos interpersonales directos, y estas estructuras definirán las líneas según las cuales procederá de mejor manera la conversión. La definición de red social no está limitada en tiempo y espacio, como tampoco lo está mi propuesta acerca de la conversión.

Muchos historiadores parecen tener considerables dificultades con la idea de teorías generales, porque no se han ejercitado en la distinción entre conceptos y casos a los que se aplica. En rigor, los conceptos científicos son abstractos e identifican clases de «objetos» para ser consideradas como semejantes. Como tales, los conceptos deben ser aplicados a todos los posibles miembros de una clase, a todos los que han sido, son, serán o podrían ser. El concepto de «silla», definido como objeto creado para que se siente un solo individuo y apoye su espalda, es una abstracción; no podemos ver el concepto de silla; es una creación intelectual que existe sólo en nuestra mente. Pero podemos ver sillas reales, y mientras contemplamos algunas descubrimos una inmensa variedad en tamaño, forma, materiales, color, etc. Más aún, cuando observamos sillas usadas en la Antigüedad, percibimos diferencias bastante obvias si las cotejamos con las que hoy utilizamos. Sin embargo, cada una de ellas es una silla mientras quepa dentro de la definición; otros objetos similares pertenecen a otra clase de objetos, tales como taburetes y sillones.

Estas precisiones se aplican tanto al concepto de red social como al de silla. El concepto de red social existe también únicamente en nuestras mentes. Todo cuanto podemos ver son instancias particulares de esa clase: redes que implican a un conjunto de individuos. Como ocurre con las sillas, las formas y los tamaños de la redes pueden variar inmensamente a través del tiempo y del espacio, y los procesos mediante los cuales se forman las redes sociales son tan variables como lo son las técnicas para manufacturar sillas. Pero estas variaciones en los detalles nunca tienen como resultado que las sillas se transformen en pianos, por lo que tampoco las variaciones superficiales transforman una red social en una colección de extraños.

La ciencia existe sólo a través del uso de conceptos abstractos, ligados por proposiciones abstractas. Imaginemos una Física que debiera generar una nueva regla de gravedad para cada objeto del universo. Es precisamente la generalización abstracta de la ciencia lo que hace posible que la sociología contribuya en algo a nuestro entendimiento de la historia, por no hablar de la plena justificación de los esfuerzos para re-

construir la historia desde las teorías de las ciencias sociales. Dirijamos ahora nuestra atención hacia este importante asunto.

Teoría social y reconstrucciones históricas

Durante los pasados decenios los historiadores de la época del Nuevo Testamento se familiarizaron bastante con la sociología y se inclinaron cada vez más a utilizar modelos sociológicos para inferir «lo que pudo haber pasado», con el fin de llenar los vacíos de nuestros documentos históricos y arqueológicos. Como señaló Robin Scroggs en un influyente trabajo, «puede haber momentos en los que un modelo sociológico sea una gran ayuda real para combatir nuestra ignorancia. Si nuestros datos evidencian algunas *partes* de la *Gestalt* ('figura') de un modelo conocido, y callan respecto a otras, *podríamos* concluir cautelosamente que la ausencia de esas partes es accidental y que el modelo completo era una realidad de hecho en la Iglesia primitiva» (1980, 166). Desde que se publicaron estas líneas, la práctica indicada por Scroggs ha devenido un bien común (Barton, 1982, 1984; Holmberg, 1980; Elliott, 1986; Fox, 1987; Pager, 1975, 1983; Green, 1985; Malina, 1981, 1986; Meeks, 1983, 1993; Kee, 1983; Kraemer, 1992; Sanders, 1993; Theissen, 1978, 1982; Wilken, 1984; Wire, 1991). Albergo sentimientos encontrados hacia este tipo de historiografía: he leído algunos estudios con placer y admiración, pero otros ejemplos me han incomodado en grado sumo por lo inadecuado de los modelos sociológicos utilizados. Algunos de ellos son meras metáforas; por ejemplo, el «descubrimiento» de Durkheim de que la religión es «la sociedad adorándose a sí misma» es meramente una metáfora. ¿Cómo se puede falsar esta declaración, o ciertas afirmaciones por el estilo, como que la religión es una ilusión neurótica o la poesía del alma? El problema con las metáforas no es que sean falsas, sino que están *vacías*. Muchas de ellas parecen rezumar profundidad, pero como mucho son meras definiciones. Consideremos, por ejemplo, el término «carisma».

Max Weber tomó prestado este vocablo griego, que significa «don, o gracia divina», para definir la habilidad de algunas personas para convencer a otros de que su autoridad se basa en fuentes divinas:

> El poseedor de carisma asume la tarea que le es adecuada y demanda obediencia y seguimiento en virtud de su misión. Su éxito determina si será capaz de encontrar seguidores. Mas su carisma queda en nada si su misión no es reconocida por aquellos a los que se siente enviado. Pero si lo reconocen, entonces será su maestro (1946, 246).

El carisma suele observarse en los líderes religiosos, y seguramente nadie discutiría que Jesús y los primeros evangelistas lo poseían. Por esta razón, la bibliografía acerca de la Iglesia primitiva está llena de este vocablo. Desafortunadamente, se entiende el carisma demasiado a menudo como un poder casi mágico poseído por ciertos individuos, y no como una descripción de cómo son vistos por los demás. Es decir, se atribuye al carisma su poder sobre otros, y se sugiere a menudo que determinados líderes religiosos son tan potentes *porque* poseen carisma. Roy Wallis, por ejemplo, argumentaba que Moses David (David Berg), fundador de los Niños de Dios, mantenía el control sobre sus seguidores debido a su «estatus carismático» (1982, 107). Pero esta afirmación es un razonamiento completamente circular. Es lo mismo que decir que la «gente creía que Moses David tenía autoridad divina porque la gente creía que poseía autoridad divina». Como el tratamiento de Max Weber acerca del carisma no fue más allá de afirmaciones descriptivas y definitorias, sin decir nada acerca de sus causas, tal concepto es meramente un nombre ligado a una definición. Cuando vemos a alguien cuya autoridad es atribuida por algunas personas a una fuente divina, tenemos la opción de llamar a eso carisma, pero hacerlo no nos ayudará a entender por qué ocurre este fenómeno. Por tanto, cuando los estudios acerca de la Iglesia primitiva usan el término *carisma*, nos vemos abocados usualmente a un mero nombre, del que se piensa demasiado a menudo que explica algo, pero que en realidad no lo hace.

Aparte de metáforas y simples conceptos, otros «modelos» usados en esta bibliografía no son más que tipologías o *conjuntos* de conceptos. Uno de los más apreciados consiste en variadas definiciones para distinguir a los grupos religiosos como *iglesias* o *sectas*. La más útil de estas definiciones identifica a las iglesias y las sectas como el punto final de un continuo basado en el grado de tensión entre el grupo y su entorno sociocultural (Johnson, 1963; Stark y Bainbridge, 1979; 1984). Las sectas son grupos religiosos en un grado de tensión relativamente alto con su entorno; las iglesias son grupos en estado de tensión relativamente bajo. Éstos son conceptos muy útiles. Pero, desafortunadamente, se usan a menudo incluso por muchos sociólogos como si explicaran algo; ahora bien, todos estos esfuerzos son razonamientos en círculo. Así, es razonar en círculo decir que un ente religioso particular rechaza el mundo *debido a que* es una secta, como hace a menudo Bryan Wilson (1970), puesto que tales grupos son clasificados como sectas debido a que rechazan el mundo. Los conceptos de iglesia y secta no hacen más (o menos) que dejarnos clasificar diversos grupos religiosos. Pero las teorías que utilizan estos conceptos no se fundamentan en los conceptos mismos. Por ejemplo, es bien sabido que los grupos religiosos, especialmente si tienen éxito, tienden a moverse desde un nivel de tensión alto

hacia otro bajo. Es decir, a menudo las sectas se transforman en iglesias. Pero en las definiciones de iglesia y secta no puede hallarse ninguna explicación acerca de esta transformación. En lugar de eso, para poder formular una explicación debemos utilizar proposiciones para ligar los conceptos de iglesia y secta a otros conceptos, tales como ascenso y movilidad social y regresión al medio (Stark y Bainbridge, 1985; 1987).

Permítaseme insistir en que los conceptos son *nombres*, no *explicaciones*. El acto de poner un nombre a algunos objetos o fenómenos no nos dice nada acerca de por qué ocurren y sobre qué ejercen su influencia. La explicación requiere teorías: afirmaciones abstractas que indiquen *por qué* y *cómo* algunos conjuntos de fenómenos están ligados entre sí, de las cuales puedan derivarse afirmaciones comprobables (Popper, 1959; 1962). Las metáforas, las tipologías y los conceptos son pasivos; no arrojan luz por sí mismos y no pueden iluminar los rincones oscuros de la historia que carece de testimonios escritos (Stark y Bainbridge, 1979; 1985; 1987). Por supuesto, los conceptos permiten algunas comparaciones útiles entre algunos conjuntos de fenómenos: comparar la composición de las clases sociales de dos movimientos religiosos, por ejemplo, puede ser bastante revelador. Pero si un modelo ha de proveer algo más que la mera *clasificación*, si se propone *explicar*, entonces no debe incluir conceptos simples sino proposiciones. La diferencia es aquí la misma que hay entre un catálogo de piezas de recambio de un motor y el diagrama de su uso. Esto significa que un modelo debe incluir un conjunto absolutamente especificado de interrelaciones entre las piezas. Tal modelo explicaría por qué y cómo las cosas se compaginan y funcionan. Para esta tarea sólo una teoría es suficiente, no un esquema conceptual.

No es sorprendente que los expertos en historia e interpretación textual se hallen más a sus anchas con una generación anterior de «científicos» expertos en las ciencias sociales que se expresaban con metáforas en lugar de teorías científicas, aunque sólo sea porque su trabajo abunda en alusiones literarias y huele a polvo de bibliotecas antiguas. Pero nótese que en la ciencia, a diferencia de la papirología, lo viejo rara vez es lo mejor. Parte esencial de mi tarea en este libro es familiarizar a los historiadores de la Iglesia primitiva con herramientas científicas de la sociología más modernas y eficaces, y particularmente con teorías reales antes que con conceptos, metáforas y tipologías que pretendan tener capacidad explicativa.

De cualquier manera, aun si empleamos las mejores teorías de la sociología como guía para reconstruir la historia, estamos haciendo una suerte de apuesta de que tal teoría es sólida y que su aplicación es la apropiada. Cuando se cumplen estas condiciones, no hay motivo para suponer que no podamos razonar a partir de la regla general para deducir lo particular, precisamente del mismo modo que podemos inferir, según los principios de la física, que las monedas dejadas caer en un pozo

se hundirán hasta el fondo. Aun así, es mejor si podemos ver efectivamente cómo se hunden las monedas. La *necesidad* es la única justificación para utilizar las ciencias sociales con el fin de llenar los espacios en blanco de la historia. Pero debemos ser muy cautelosos para no llenarlos con fantasía y ciencia ficción.

En este libro trataré de reconstruir la expansión del cristianismo basándome en las diversas inferencias de las teorías sociológicas modernas, haciendo particular uso de mis propias teorías formales sobre la religión y los movimientos religiosos (Stark y Bainbridge, 1979; 1980; 1985; 1987; Stark y Iannaccone, 1991; 1992). Emplearé a menudo la aritmética de lo posible y de lo plausible para controlar mis suposiciones. Para guardarme de posibles errores deberé cotejar mis reconstrucciones con los testimonios históricos cuando sea posible, tal como he hecho en este capítulo[3].

3. Al leer el Nuevo Testamento, especialmente las cartas escritas por diversos apóstoles, puede uno fácilmente concluir que, casi desde el comienzo, el movimiento cristiano fue una empresa vasta y floreciente. Así, cuando Pedro, en la salutación de su primera epístola, menciona «a los exiliados de la diáspora en el Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia», los potenciales lectores parecen ser muy numerosos. Efectivamente, en *Romanos* 16, Pablo nombra a más de dos docenas de cristianos a quienes envía saludos. Mi colega Michael Williams ha preguntado en diversas ocasiones a estudiantes de sus seminarios acerca del número total de los lectores potenciales de esas cartas. Invariablemente, los estudiantes piensan que la cantidad es de varios miles. Por el contrario, calculo que debió de haber sólo alrededor de dos o tres mil cristianos durante los años sesenta del siglo I, década en la que Pablo fue ejecutado y Pedro, crucificado. En defensa de mis estimaciones debemos señalar que, sea cual fuere el tamaño de las comunidades en las distintas ciudades en ese momento, celebraban aún sus oficios litúrgicos en casas privadas, incluso en Roma. Además, un breve repaso a mis experiencias con los unificacionistas puede ser instructivo aquí.

A comienzos de los años sesenta del siglo pasado, después de varios años misionando en San Francisco, la señorita Kim pensó que el conjunto necesitaba dividirse en pequeños grupos misioneros, y que cada uno de ellos debía encargarse de una nueva ciudad. Le preocupaba que los miembros pasaran demasiado tiempo entre sí y que tal vez en otros lugares aguardaban campos más fértiles por misionar. Así, en grupos de dos y tres, los miembros jóvenes se fueron por su cuenta a Dallas, Denver, Berkeley y a otros lugares. Una vez que estos equipos estuvieron instalados en sus nuevas ciudades, las expectativas de la señorita Kim se vieron en parte satisfechas a medida que comenzó a producirse un goteo de nuevos conversos. Como Pablo, la señorita Kim escribió muchas cartas, concediendo generalmente un espacio considerable a cuestiones de doctrina e interpretación. Además, las cartas de la señorita Kim estaban llenas de saludos. Si yo tuviera una selección de estas cartas, pienso que se podrían comparar con las del Nuevo Testamento respecto al tamaño aparente de los potenciales lectores. La siguiente salutación es típica de la correspondencia de la señorita Kim, tal como la recuerdo: «A la hermana Ella, al hermano Howard y a Dorothy que nos visitan desde Dallas, y a todos los que forman parte ahora de la iglesia de la Unificación en San José, saludos en el nombre del Padre». Pero el hecho es que probablemente no había aún doscientos miembros de esta iglesia en todos los Estados Unidos en el momento en que la señorita Kim envió cartas de este tipo. Ella, Howard y Dorothy debían de ser los únicos unificacionistas en San José, puesto que los que «formaban parte» de la iglesia de la Unificación no eran miembros aún, sino gente dispuesta a discutir de religión con los miembros.

2

LA BASE SOCIAL DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO*

Durante casi todo el siglo XX historiadores y sociólogos sostuvieron que el cristianismo, en su etapa de formación, fue un movimiento de desposeídos, un refugio para los esclavos de Roma y las masas empobrecidas. Friedrich Engels fue uno de los primeros en proponerlo, al afirmar que «el cristianismo fue originalmente un movimiento de gente oprimida: apareció como la religión de los esclavos y libertos, de gente pobre despojada de sus derechos, de personas subyugadas o dispersas por Roma» (Marx y Engels, 1967, 316). Esta perspectiva parece que tuvo gran ascendencia en primer lugar entre los eruditos alemanes. Así, los estudiosos del Nuevo Testamento afirman que esta perspectiva está atestiguada ya en A. Deissmann ([1908] 1978; 1929), mientras que los sociólogos apelan a E. Troeltsch ([1911] 1931), quien afirmaba que, de hecho, todos los movimientos religiosos son producto de los «estratos bajos» de la población. Los marxistas también dirigen su vista hacia Alemania durante el mismo período a causa de la elaborada ampliación de las perspectivas de Engels efectuada por Kautsky ([1908] 1953), convertidas en un ortodoxo análisis del cristianismo como movimiento proletario, el cual —afirmaba Kautsky— llegó a ser incluso durante un breve lapso de tiempo un movimiento legítimamente comunista. Más aún, muchos estudiosos atribuyeron confiadamente esta concepción de los orígenes del cristianismo a Pablo, basados en su primera *Carta a los corintios*, en la cual recalcaba que la mayoría de los sabios, poderosos o nobles no eran llamados a la fe. Durante la década de 1930 esta perspectiva de los orígenes cristianos era mayoritariamente aceptada[1].

* Una versión anterior de este capítulo apareció en *Sociological Analysis* 47 (1986), 216-225.

1. El personaje más notable entre los que disentían era el historiador de Yale, Kenneth Scott Latourette (109-110, 137).

La Iglesia primitiva fue cualquier cosa menos un refugio de esclavos y de las masas empobrecidas, tal como ilustra este retrato (de alrededor del 300) de una mujer cristiana, Gala Placidia y sus hijos, realizado en laminado de oro sobre vidrio.

El renombrado historiador de Yale Erwin R. Goodenough escribió lo siguiente, en un libro de texto que tuvo amplia repercusión:

> Una indicación aún más obvia de lo indeseable que era el cristianismo ante los ojos de Roma era el hecho de que sus conversos procedían en una abrumadora mayoría de los estratos más bajos de la sociedad. Tanto entonces como ahora, las clases gobernantes se mostraron muy desconfiadas ante un movimiento que promovía una organización secreta, estricta y bien estructurada de los siervos y esclavos de la sociedad (1931, 37).

En décadas recientes, sin embargo, los historiadores que se ocupan de la época del Nuevo Testamento han comenzado a rechazar esta concepción de la base social del movimiento cristiano primitivo. E. A. Judge fue tal vez el primer estudioso importante de la generación actual en mostrar su vigoroso rechazo a esta idea. Comenzó por estimar como irrelevante la falta de nobles entre los cristianos:

> Si la afirmación común de que los grupos cristianos estaban constituidos por los estratos más bajos de la sociedad implica que no reclutaron sus fieles entre los estratos más elevados del sistema social romano, la observación es correcta pero irrelevante. En el Mediterráneo occidental era evidente que los miembros de la aristocracia romana no se adherían a una asociación de culto local [...] [Además], los nobles eran una fracción infinitamente pequeña del total de la población (1960, 52).

Después de un cuidadoso análisis del rango y de las ocupaciones de las personas mencionadas en las fuentes, Judge concluyó:

> Lejos de ser un grupo socialmente deprimido, [...] los cristianos estaban dominados por una fracción con pretensiones sociales de entre la población de las grandes ciudades. Además, atrajeron al parecer a un amplio espectro de gentes, que probablemente representaba a los miembros dependientes —siervos o esclavos— de las familias de los dirigentes de la sociedad [...]
>
> Ahora bien, los miembros dependientes de las principales casas de la ciudad estaban lejos de ser la fracción más degradada de la sociedad. Aunque carecían de libertad, tenían seguridad y una moderada prosperidad. El campesinado y los siervos de la gleba, las personas sujetas a la tierra, constituían las clases más degradadas de la sociedad. El cristianismo estuvo largo tiempo sin acercarse a esos estratos (p. 60).

Judge notó, además, con gran perspicacia que el «texto probatorio» de *1 Corintios* 1, 26-28 había sido mal interpretado: Pablo no dice que entre sus seguidores no había *ningún* sabio, poderoso noble; simplemente dice que «no había muchos», lo que significa que había *algunos*. De

hecho, basándose en una inscripción encontrada en Corinto en 1929 y en referencias de *Romanos* 16, 23 y 2 *Timoteo* 4, 20, muchos estudiosos están de acuerdo hoy día en que entre los miembros de la Iglesia en Corinto se contaba Erasto, el «tesorero de la ciudad» (Furnish, 1988, 20). Los historiadores aceptan también que Pomponia Graecina, una mujer de la clase senatorial de quien Tácito afirma que fue acusada de practicar «supersticiones extranjeras» en el año 57 (*Anales* XIII, 32), era cristiana (Sordi, 1986). Tampoco era Pomponia un caso aislado, según esta investigadora:

> Sabemos por fuentes fidedignas que había cristianos entre la aristocracia [en Roma] en la segunda mitad del siglo I (Acilio Glabrio y los Flavios cristianos), y parece bastante probable que pueda decirse lo mismo para la primera mitad del mismo siglo, antes de la arribada de Pablo a Roma (1986, 28).

Desde que Judge puso en jaque por vez primera la idea de una Iglesia primitiva proletaria, se ha desarrollado un consenso entre los historiadores del Nuevo Testamento que afirma que el cristianismo se basó en las clases medias y altas (Scroggs, 1980). Así, Jean Daniélou y Henri I. Marrou (1964, 240) sostuvieron el papel prominente de los «benefactores ricos» en los asuntos de la Iglesia primitiva. Robert M. Grant (1977, 11) negó también que el cristianismo primitivo fuera «un movimiento proletario de masas», argumentando que era «un conjunto relativamente pequeño de grupos más o menos densos, en su mayoría compuesto por miembros de la clase media». Abraham J. Malherbe (1977, 29-59) analizó el lenguaje y el estilo de los primeros escritores de la Iglesia, y concluyó que se dirigían a unos lectores cultos y educados. En su detallado estudio de la iglesia de Corinto en el siglo I, Gerd Theissen (1982, 97) identificó a cristianos ricos, incluidos algunos miembros de «las clases altas». Robin Lane Fox (1987, 311) escribió acerca de la presencia de «mujeres de alto estatus». Efectivamente, muy poco después de que apareciera el libro de Judge, el historiador marxista Heinz Kreissig (1967) rechazó la tesis proletaria[2]. Kreissig señalaba que los primeros cristianos procedían de «círculos urbanos de artesanos bien situados, mercaderes y miembros de profesiones liberales» (citado por Meeks, 1983, 214).

Curiosamente, esta nueva perspectiva era un retorno a una tradición histórica anterior. Aunque Edward Gibbon fue a menudo citado para apoyar la tesis proletaria —«la nueva secta de los cristianos estaba casi por completo compuesta por el desecho del populacho, por

2. Aunque algunos marxistas insisten aún en señalar no sólo que el cristianismo fue un movimiento proletario, sino que esta idea sigue siendo la perspectiva mayoritaria entre los estudiosos (cf. Gager, 1975).

campesinos y obreros, por niños y mujeres, por mendigos y esclavos» ([1776-1778] 1960, 187)—, en realidad había hecho preceder estas líneas por la afirmación de que era «una imputación odiosa». Gibbon, por el contrario, argumentaba que el cristianismo hubo de reclutar necesariamente a miembros de las clases más bajas simplemente porque la mayoría de la gente pertenecía a este estrato. Pero no veía razón alguna para pensar que las clases más bajas estuvieran representadas de manera desproporcionada entre los cristianos.

Durante el siglo XIX muchos historiadores de renombre fueron más lejos que Gibbon y argumentaron que las clases más bajas, en proporción, estaban *muy poco* representadas en la Iglesia primitiva. W. M. Ramsay escribió en su clásico estudio que el cristianismo «se extendió primero y de manera más rápida entre la gente culta que entre los que carecían de educación; en ningún lugar encontró tanto apoyo [...] como entre las familias aristócratas y en la corte de los emperadores» (1893, 57). Ramsay atribuyó perspectivas similares al famoso historiador y filólogo germano Theodor Mommsen. Y, a la vez que muchos de sus contemporáneos alemanes difundían la teoría proletaria, Adolf Harnack (1908, II, 35) señalaba que Ignacio de Antioquía, en su carta a la comunidad cristiana de Roma, expresaba su preocupación de que pudieran interferir en sus deseos de martirio (véase capítulo 8). Harnack apuntaba la obvia conclusión de que Ignacio daba por hecho que los cristianos en Roma «tenían poder» para impetrar su indulto, «un temor que habría sido poco razonable si la Iglesia no hubiese contado con miembros cuya riqueza y reputación los hiciera capaces de intervenir de esa forma, ya fuera por medio del soborno o bien por el ejercicio de su influencia personal».

De este modo completamos el círculo. Obviamente, si deseamos entender la expansión del cristianismo, necesitaremos saber algo acerca de su base primaria de reclutamiento: ¿Quién se convirtió? Me satisface ver que las nuevas perspectivas entre los historiadores son esencialmente correctas. Sin embargo, *cualquier* afirmación acerca de la base social del cristianismo primitivo ha de ser siempre provisional y modesta, al menos en términos de testimonios directos, ya que es improbable que lleguemos a contar con mucho más que los fragmentos de documentos históricos que ya tenemos. Pero hay otra forma de abordar este asunto: reconstruir la base social probable del cristianismo primitivo a partir de propuestas sociológicas bien probadas acerca de la base social de los nuevos movimientos religiosos. Efectivamente, éste parece el mejor tema para comenzar mis esfuerzos de reconstrucción, puesto que los historiadores no lo ven como algo controvertido. Así, a medida que puedo mostrar la ajustada correspondencia entre mis conclusiones teóricas y los datos reunidos por los historiadores, estos últimos tendrán una mayor confianza en la empresa reconstructiva propiamente tal. La tesis

fundamental puede formularse sencillamente así: Si la Iglesia primitiva fue como todos los movimientos religiosos para los cuales hay datos contrastados, no se trató de un movimiento proletario, sino que estaba basado en las clases más privilegiadas.

Clase, secta y culto

William Sims Bainbridge y yo hemos formulado una distinción entre movimientos *sectarios* y de *culto* (Stark y Bainbridge, 1979; 1985; 1987). Los primeros se originan mediante un cisma dentro de un ente religioso convencional, cuando las personas que desean una versión más ultramundana de la fe se separan para «restaurar» la religión a un nivel más alto de tensión con su entorno. Es éste el proceso de formación de las sectas analizado por H. Richard Niebuhr (1929). Los sociólogos pueden citar tanto la teoría como una abundante bibliografía al respecto para mostrar que aquellos que toman parte en los movimientos sectarios son, si no los desposeídos, al menos los que provienen de un estrato social más bajo que el de los que permanecen en el cuerpo matriz.

Los movimientos de culto, por otra parte, no son simplemente nuevas organizaciones de una fe antigua; son *nuevos credos*, nuevos al menos en la sociedad que se está examinando. Los movimientos de culto comienzan siempre con muy pocos miembros: alguien tiene nuevas ideas religiosas y comienza a reclutar a otros para su fe, o bien una religión extranjera es importada en una sociedad donde comienza a buscar adeptos. En ambos casos, como nuevos credos que son, los movimientos de culto violan las normas religiosas existentes y a menudo son blanco de una hostilidad considerable.

Durante largo tiempo se generalizó la tesis de que todos los movimientos religiosos, no sólo las sectas sino también los de culto, se originan por las privaciones de diversa índole sufridas por los estratos bajos de la población. Así, no sólo se consideraban movimientos de estratos humildes sectas como los metodistas libres y los adventistas del Séptimo Día, sino también los mormones, los teosofistas y los unificacionistas. No se hacía distinción entre sectas y cultos (véase Wallis, 1975); todos eran considerados como movimientos de protesta, y por lo tanto esencialmente proletarios (Niebuhr, 1929). Además, se afirmaba a menudo como evidente la base proletaria de muchos movimientos religiosos sin que se realizara el menor esfuerzo por comprobar quiénes se convertían en realidad. Así, Gay afirmó confiadamente a sus lectores que los conversos ingleses al movimiento mormón eran pobres «la mayoría de ellos» (1971), sin darnos pista alguna para saber cómo lo supo. Como veremos, es muy probable que esta afirmación sea falsa a menos que, en

el contexto decimonónico británico, los mormones hubieran sido percibidos como una secta protestante en vez de como una nueva religión.

Recientemente, sin embargo, la manifiesta absurdidad de imputar una base proletaria a varios movimientos religiosos nuevos es un bien seguro adquirido por las ciencias sociales. En efecto, cuando se examina qué implica la aceptación de una nueva fe (como opuesto a convertirse en miembro de una organización poderosa basada en una religión convencional), es fácil ver por qué estos movimientos deben buscar sus prosélitos entre los más privilegiados. Como introducción útil al tratamiento de este tema, examinaré la teoría sociológica actual sobre la relación entre clase social y compromiso religioso en general.

Clase y compromiso

En lo que concierne a la base social de los movimientos religiosos, demasiados sociólogos asumieron durante largo tiempo que las clases más bajas eran más religiosas que las ricas. Puesto que los fundadores de las ciencias sociales modernas, de Marx a Freud, veían la religión como una compensación para los deseos frustrados, como un conocimiento falso o una ilusión neurótica, la ortodoxia sociológica sostuvo que el compromiso religioso servía primariamente para mitigar el sufrimiento de los pobres y los desposeídos. Por ello, los resultados de los primeros estudios estadísticos supusieron una tremenda sorpresa: una serie de investigadores hicieron encuestas y descubrieron que los desposeídos estaban llamativamente ausentes entre los miembros de las iglesias y en los oficios religiosos de los domingos (Stark, 1964). La revisión de la tesis de las privaciones fue un hecho obligado cuando se descubrió que el compromiso religioso consiste en una serie de dimensiones de alguna manera independientes (Glock, 1959; Stark y Glock, 1968), y que los pobres tienden a ser más religiosos en algunas de esas dimensiones mientras que los ricos lo son en otras (Demerath, 1965; Glock y Stark, 1965; Stark, 1971). De este modo, se descubrió que existían correlaciones negativas entre clases sociales y aceptación de las creencias religiosas tradicionales, tener experiencias religiosas y místicas y la frecuencia de la oración personal. Por el contrario se dan correlaciones positivas entre clase social y pertenencia a una iglesia, asistencia a los oficios litúrgicos, participación en las actividades de la iglesia y la bendición de la mesa antes de las comidas. Pero parece que no hay correlaciones entre clase social y creencia en la vida después de la muerte o la existencia del cielo. Recientemente, este conjunto de hallazgos empíricos se ha enmarcado en tres proposiciones que unen el poder o la posición de clase a formas de compromiso religioso.

El punto de partida es caer en la cuenta de que la religión puede compensar de hecho a las gentes ante su incapacidad para obtener ciertas cosas que desean. Sin embargo, la incapacidad de los humanos para satisfacer sus deseos tiene *dos* aspectos muy diferentes. Primero, algunas personas son incapaces de obtener las recompensas deseadas que son sólo *escasas*, pero que otros sí son capaces de obtener o de conseguir en cantidades superiores. Éstas son recompensas tangibles como la riqueza y la salud, cuya carencia es la razón fundamental de todas las interpretaciones de que las privaciones son el origen de la religión. Es cierto que las religiones proveen una variedad de mecanismos efectivos por cuyo medio se pueden soportar estas privaciones, por ejemplo, la promesa de que el sacrificio en la tierra será objeto de una recompensa celestial. Pero también debemos tener en cuenta *un segundo aspecto* de las privaciones: la capacidad de la religión para compensar a la gente que desea unas recompensas que parecen absolutamente *inasequibles* para cualquiera, al menos en esta vida. La más obvia, y tal vez la más intensamente buscada por los humanos, es la victoria sobre la muerte. Nadie, ni rico ni pobre, puede obtener la vida eterna mediante métodos directos aquí y ahora. La única fuente plausible de esa recompensa es la religión; y la realización de esta promesa se pospone para otro mundo, conocido sólo a través de medios religiosos. Finalmente, debemos reconocer que, como empresas sociales organizadas, las religiones son una fuente de *recompensas directas* para sus miembros. Es decir, las organizaciones religiosas recompensan a algunas personas con reputación, ganancias, autoestima, relaciones sociales, diversión y otras cosas que la gente valora. Estas distinciones llevan a las siguientes proposiciones (Stark y Bainbridge, 1980):

Primera: *El poder de un grupo o individuo tendrá una relación* positiva *con el control de organizaciones religiosas y la obtención de recompensas disponibles en estas organizaciones.*

Segunda*: El poder de un individuo o grupo tendrá una relación* negativa *con la aceptación de compensaciones religiosas que apuntan a recompensas que en realidad existen en esta vida.*

Tercera: Independientemente *del poder, personas y grupos tenderán a aceptar las compensaciones religiosas por recompensas que no existen en este mundo.*

La segunda de estas proposiciones admite la tradición, ya amplia, de las teorías de las privaciones sobre el origen de la religión: que los pobres oran mientras los ricos juegan. Podemos denominar a esto la forma «ultramundana» o sectaria del compromiso religioso. La primera proposición, por otra parte, explica la relativa ausencia de los estratos bajos en las organizaciones religiosas más convencionales, pues pone de manifiesto la expresión religiosa del privilegio. Podemos denominar esta dimensión del compromiso religioso «mundana» (terrenal), o bien

«de Iglesia». La tercera proposición puede llamarse el cariz «universal» del compromiso religioso, dado que señala que en ciertos aspectos todos estamos potencialmente privados y necesitados del consuelo de la fe. Es esta proposición la que explica por qué las clases más altas son también religiosas, por qué también ellas son susceptibles de tener fe (algo que las teorías marxistas sólo pueden rechazar como una aberración o una pose falsa concebida para calmar al proletariado con una conciencia errónea). Además, la tercera proposición ayuda a explicar por qué los más privilegiados se ven atraídos hacia movimientos religiosos.

El atractivo de las nuevas religiones

Es obvio que la gente no abraza una nueva fe si está contenta con una más antigua. Las nuevas religiones deben siempre abrirse camino por las fisuras del mercado abiertas por las debilidades de la(s) religión(es) convencional(es) de una sociedad. En capítulos posteriores investigaré las condiciones en las cuales las religiones convencionales no consiguen complacer a segmentos sustanciales de la población. Ahora nos es suficiente puntualizar que, cuando surgen puntos débiles en los credos convencionales, unas personas caerán en la cuenta de ello y responderán a esas debilidades más pronto que otras. Por ejemplo, la gente más educada reconoció muy pronto que la expansión de la ciencia moderna causaba dificultades a algunas doctrinas tradicionales del cristianismo. De modo similar, los primeros en notar que la expansión de la ciencia y la filosofía griega y romana causaba dificultades a las doctrinas paganas fueron los más educados (DeVries, 1967). Si formulamos lo dicho como una proposición sería así: *El escepticismo religioso es más común entre los más privilegiados.*

Pero el escepticismo no comporta una inmunidad general a la creencia en lo sobrenatural, esencial en todas las religiones. Por ejemplo, aunque los sociólogos han creído durante mucho tiempo que las personas que afirman que su afiliación religiosa es «ninguna» son primariamente humanistas irreligiosos, varias investigaciones recientes muestran que no es así. La mayoría de esas personas está simplemente indicando una falta de convicción en un tipo de fe convencional, puesto que son también ellos los que forman el grupo *más* inclinado a expresar interés en doctrinas mágicas, religiosas y místicas no convencionales. Por ejemplo, los que dicen «ninguna» son los norteamericanos más dispuestos a aceptar la astrología, el yoga, la reencarnación, los fantasmas y creencias afines (Bainbridge y Stark, 1980). Además, la gente que afirma que sus antecedentes religiosos originales son «ninguno» está extremadamente bien representada en las filas de los conversos a los nuevos movimientos religiosos (Stark y Bainbridge, 1985).

No es sorprendente en verdad que la gente que carece de un anclaje en la fe convencional sea más proclive a abrazar una nueva. Tampoco debería sorprender que la gente de entornos y antecedentes privilegiados posean una tendencia a tener débiles lazos con la fe convencional. ¿Pero puede ser verdad que los privilegiados sean más proclives a abrazar nuevos movimientos religiosos? Esto es precisamente lo que debemos esperar cuando nos demos cuenta de que la conversión a una nueva religión implica estar interesado en una *nueva cultura*; de hecho, implica ser capaces de dominar una nueva cultura.

Los estudios acerca de quiénes aceptan primero las innovaciones culturales han situado hace ya tiempo a estas personas muy sobre el promedio en ingresos y educación (Larsen, 1962). Lo que es verdad en el campo de las nuevas tecnologías, modas y actitudes debe también ser verdadero en ámbitos de la fe, pues las nuevas religiones implican siempre *nuevas ideas*. Consideremos a los ciudadanos del mundo romano confrontados con la iglesia paulina. Ésta no los exhortaba simplemente a intensificar su compromiso con la fe familiar (como hacen siempre los movimientos sectarios), sino que en vez de animar a los romanos a volverse hacia los antiguos dioses, Pablo les pidió que abrazaran una cosmovisión nueva, una nueva concepción de la realidad, que aceptaran de hecho un *nuevo* Dios. Mientras las sectas se muestran capaces de seducir a gente de poca capacidad intelectual atacando insistentemente las bases de una cultura antigua y familiar, las nuevas religiones se encuentran con que esa gente es la más difícil de convencer. Por ello, deben tratar de ser escuchados por gente privilegiada con mejor posición social.

Pero, ¿por qué se convertiría gente así? La mayoría de ellos no lo hará, lo que es la causa de que una nueva religión rara vez tenga éxito, a pesar de que miles de ellas están naciendo constantemente. Pero a veces hay entre los privilegiados un importante grado de descontento con la fe convencional. Que los menos privilegiados sientan desafección cuando una organización religiosa se vuelve demasiado «mundana» como para continuar ofreciéndoles poderosas compensaciones por recompensas que en realidad son escasas (proposición 2) es algo bien sabido: es la base de los movimientos sectarios. Pero se tiene poca conciencia de que a veces una fe tradicional y su expresión organizada pueden volverse tan mundanas que no son capaces de satisfacer la necesidad *universal* de compensaciones religiosas (proposición 3). Es decir, las entidades religiosas pueden volverse tan vacías de elementos sobrenaturales que tampoco pueden satisfacer ya la necesidades religiosas de los privilegiados. En esos momentos, tales privilegiados buscarán nuevas opciones. Efectivamente, serán ellos los más conscientes de la erosión de la estructura de plausibilidad de los credos convencionales.

En resumen, la gente debe tener un cierto grado de privilegio al poseer la educación necesaria como para entender las nuevas religiones y reconocer su necesidad. Esto no significa que los *más* privilegiados sean los más proclives a abrazar nuevos movimientos religiosos, sino sólo que habrá más conversos entre los más privilegiados que entre los menos afortunados. De hecho, Wayne Meeks (1983) propone que la *privación relativa* fue una fuente esencial de reclutamiento de fieles para la Iglesia primitiva. Con otras palabras: las gentes que poseen privilegios sustanciales, pero menos de los que creen merecer, son especialmente proclives a la conversión.

La composición de clase en las nuevas religiones contemporáneas

Recientemente se ha reunido un considerable cuerpo de datos empíricos sobre quiénes abrazan nuevos movimientos religiosos (Stark y Bainbridge, 1985). Comencemos con los mormones, puesto que son la religión nueva de mayor éxito que ha aparecido en varios siglos. Efectivamente, están a punto de convertirse en una nueva religión de alcance mundial (Stark, 1984; 1994).

El mormonismo no fue ni es un movimiento proletario. Comenzó en una de las zonas más «prósperas y relativamente educadas» del oeste de Nueva York, un ámbito con una gran proporción de residente yanquis cosmopolitas y que sobrepasaba en escolaridad a otras áreas del Estado (O'Dea, 1957, 10). Aquellos que primero aceptaron las enseñanzas de Joseph Smith estaban mejor educados que sus vecinos y eran más intelectuales. Consideremos también que en su primera ciudad, Nauvoo, Illinois, los mormones fundaron una universidad local en 1841, época en que casi no existía la educación superior en Estados Unidos. Además, pocos años después de la fundación de la Iglesia, los vecinos no mormones en Missouri e Illinois comenzaron a quejarse de que los mormones estaban comprando las mejores tierras y los estaban desplazando. Y no fueron compras colectivas por parte de la Iglesia, sino negocios de mormones particulares, lo que es una prueba adicional de la situación relativamente privilegiada de los conversos (Arrington y Bitton, 1979)[3].

3. Desafortunadamente, Arrington y Birton, a pesar de ser devotos mormones, aceptaron la caracterización de los conversos mormones hecha por sus enemigos del siglo XIX —que los llamaron «basura» y «chusma»— como si la mayoría de los mormones fuera muy pobre. Presumiblemente, la gran marcha hacia el oeste causó graves daños financieros, con las consecuentes penurias para muchos miembros, pero eso no afecta a sus orígenes sociales y a su posición social en principio. Además, si se tiene en cuenta dónde y cuándo comenzaron los mormones, las comparaciones apropiadas deben hacerse con su entorno inmediato, es decir, las gentes de la «frontera», y no con las que pertenecen a Park Avenue.

De modo similar, la iglesia de la Ciencia Cristiana se hizo importante al atraer a los relativamente adinerados, y no a los oprimidos. Wilson (1961) recalcó el inusual número de personas pertenecientes a la iglesia de la Ciencia Cristiana en Inglaterra que poseía título, y la abundancia de familias aristocráticas y renombradas entre sus miembros. Los datos del censo norteamericano de denominaciones religiosas, publicado durante el primer tercio del siglo XX, revelan que la iglesia de la Ciencia Cristiana sobrepasaba en mucho a otras denominaciones en consumo per cápita, justificando la impresión de extremadamente adinerado que producía el grupo. El «espiritualismo» encontró también su base en las clases alta y media, tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña (Nelson, 1969; Stark, Bainbridge y Kent, 1981). En su estudio sobre los miembros de la iglesia de la Unificación (conocidos como «moonies» o unificacionistas), Eileen Barker (1981; 1984) descubrió que era mucho más probable que los conversos en Inglaterra fueran graduados universitarios en mayor número que otras personas de su edad. Lo mismo ocurre con los conversos en Estados Unidos. Los norteamericanos convertidos a varios credos hindúes siguen también esta regla: el 89% de los miembros de Ananda (Nordquist, 1978) y el 81% de los satchidanana (Volinn, 1982) habían ido a la universidad.

Los estudios de campo sobre la población general confirman los resultados de estos trabajos. La tabla 2.1 está basada en un muestreo de 1973 en la zona de San Francisco (Wuthnow, 1976). Ahí podemos ver que personas que habían ido a la universidad se sentían al menos atraídas hacia tres religiones orientales que, en el entorno norteamericano, se definen como «movimientos de culto». Además, esas personas que habían ido a la universidad estaban tres veces más inclinadas que otras a confesar que habían formado parte de uno de estos tres grupos.

TABLA 2.1
Educación y atracción hacia nuevas religiones

	Asistió a la universidad	No asistió a la universidad
Atraído a:		
Meditación Trascendental	17%	6%
Yoga	27%	12%
Zen	17%	5%
Dice haber participado en alguno de estos grupos	16%	5%

TABLA 2.2
Educación e interés por movimientos de culto y sectas

	Educación universitaria	Escuelas superiores	Educación primaria
Grado de implicación en sectas:			
Ha participado en «curas de fe»	6%	7%	11%
Ha «renacido»	27%	36%	42%
Grado de implicación en religiones:			
Yoga	5%	2%	0%
Meditación trascendental	7%	3%	2%
Religiones orientales	2%	1%	0%
Misticismo	3%	1%	0%

La tabla 2.2 se basa en una encuesta Gallup de 1977 sobre la población adulta de los Estados Unidos. La parte superior de la tabla muestra que los menos educados son sustancialmente más proclives a admitir que han tenido una experiencia de «renacimiento», y que han estado implicados en una «cura de fe». Así es como se esperaría, puesto que, en el contexto norteamericano, estas son actividades *sectarias*, es decir, relacionadas con denominaciones cristianas de «superior tensión». Por el contrario, el resto de la tabla se refiere a actividades de *culto*. Una vez más podemos ver que los universitarios muestran la mayor proporción de participantes, seguidos por aquellos que han tenido educación en escuelas superiores, mientras que los que poseían estudios primarios casi no participaban en actividades de culto.

Finalmente, la tabla 2.3 presenta los datos de la «Encuesta nacional de afiliaciones religiosas» de 1989-1990, dirigida por Barry A. Kosmin y colegas, que fue el mayor sondeo de este tipo en Norteamérica hasta el momento: 113.000 casos. Dado que la muestra era tan inmensa, es posible reunir un número significativo de personas que, cuando se les preguntó por su afiliación religiosa, nombraron un movimiento de culto. Si examinamos los datos, no nos sorprende que los miembros de las denominaciones más importantes tiendan a ser gentes de educación universitaria; de hecho, tres cuartas partes de la población judía norteamericana ha ido a la universidad. Tampoco es una sorpresa que la mayoría de los miembros de las sectas protestantes carezcan de un buen nivel educativo: sólo el 10% de los miembros de la Iglesia de Dios en todo el mundo ha ido a la universidad.

TABLA 2.3
Educación de los grupos religiosos norteamericanos contemporáneos

		Porcentaje con educación universitaria
Denominaciones*:		
Católicos		48%
Judíos		76%
Episcopalianos		70%
Iglesia Unificada de Cristo		63%
Presbiterianos		61%
Metodistas		46%
Luteranos		45%
Sectas:		
Asambleas de Dios		37%
Nazarenos		34%
Testigos de Jehová		23%
Iglesia Mundial de Dios		10%
Cultos:		
New Age		67%
Ciencia Cristiana		81%
Wiccan		83%
Eckankar		90%
Deístas		100%
	Total:	81%
Mormones		55%
No religiosos:		
Ninguna		53%
Agnósticos		72%

* Se excluyen los baptistas, porque constituyen una mezcla de sectas y denominaciones, y por el efecto de la raza, que produce confusión.

Pero veamos los grupos de culto[4]. Son los más educados y sobrepasan incluso a los judíos y episcopalianos en porcentaje de miembros que han ido a la universidad. Con todo, los porcentajes de grupos particula-

4. He limitado los datos a movimientos de culto sin lazos étnicos. Por lo tanto, budistas, hindúes, musulmanes, sintoístas, taoístas, bahaístas y rastafaris no fueron incluidos.

res están basados en un pequeño número de casos: sólo doce personas dijeron que su afiliación religiosa era la New Age y únicamente diez mencionaron Eckankar. Pero los datos entre los grupos son muy consistentes, y cuando se hallan los totales de todos los casos, vemos que un 81 % de los miembros de movimientos de culto ha ido a la universidad. Efectivamente, es más probable la educación universitaria entre los miembros de un culto que entre los que indican no tener preferencia religiosa alguna o quienes dicen ser agnósticos.

Técnicamente, los mormones constituyen también un movimiento de culto dentro de las denominaciones religiosas que existen en los Estados Unidos. Ahora bien, han durado tanto tiempo y han crecido de tal manera que la tensión con su entorno social se ha reducido significativamente. Y, así como el cristianismo no permaneció para siempre como un movimiento de estratos altos y medios, sino que penetró finalmente en todas la clases, los mormones no se encuentran ya únicamente entre los que poseen una buena educación, como los otros movimientos de culto que aparecen en la tabla. Además, estos datos incluyen a todos los mormones, no sólo a los recién convertidos, mientras que sería poco probable que los datos de los otros grupos incluyeran miembros de la segunda generación. Sin embargo, los mormones muestran una proporción elevada de miembros con educación universitaria (55 %), de acuerdo con la proposición general de que los nuevos movimientos religiosos reclutan sus miembros entre los privilegiados.

Queda claro, pues, que las religiones no convencionales no son precisamente una evasión para los proletarios descontentos. No son pobres individuos que están huyendo de las privaciones y que se afilian por ello a los movimientos de culto en la Norteamérica contemporánea. Volinn (1982) descubrió que más de dos tercios de los progenitores de los miembros de los satchidanana habían recibido educación universitaria. Los movimientos de culto, al menos para los que tenemos datos, están basados en los estratos más privilegiados, y no en los menos. Pero ¿podemos aplicar esta regla al cristianismo primitivo?

El cristianismo como un movimiento de culto

Durante su ministerio público, Jesús parece haber sido el dirigente de un movimiento sectario dentro del judaísmo. De hecho, incluso en la etapa inmediatamente posterior a la crucifixión, era poco lo que separaba a sus discípulos de sus hermanos judíos. Sin embargo, en la mañana del tercer día algo pasó que transformó la secta cristiana en un movimiento de culto.

Los cristianos creen que en ese día Jesús resucitó de entre los muertos y durante los siguientes cuarenta días se apareció repetidamente a varios

grupos de sus seguidores. No es necesario creer en la resurrección de Jesús para ver que, puesto que los apóstoles creían en ella, los cristianos dejaron de ser ya una secta judía más. Aunque llevó su tiempo el que este hecho fuera completamente reconocido (en parte debido a la inmensa diversidad del judaísmo en esa época), la creencia en la resurrección de Jesús hizo que los cristianos se constituyeran en miembros de una nueva religión, pues este movimiento agregaba demasiados elementos culturales novedosos al judaísmo como para ser considerado un grupo sectario interno. Naturalmente, la fractura total entre la Iglesia y la Sinagoga requirió varios siglos, pero parece claro que las autoridades judías de Jerusalén tildaron rápidamente a los cristianos de heréticos, situados más allá de lo límites de la comunidad, de la misma manera que los unificacionistas están hoy día excluidos de los grupos cristianos.

Además, sea cual fuere la relación entre el cristianismo y el judaísmo, cuando los historiadores hablan de la Iglesia *primitiva*, no se refieren al grupo de Jerusalén sino a la iglesia paulina, pues fue ésta la Iglesia que triunfó y cambió la historia. Ahora bien, no puede haber duda alguna de que el cristianismo no fue un movimiento sectario dentro del paganismo convencional. La Iglesia primitiva era un movimiento de culto, es decir, una religión diferente en el contexto del Imperio, tal como los mormones lo eran en el contexto de la Norteamérica decimonónica (y siguen siendo un movimiento de culto a los ojos de los cristianos evangélicos).

Si esto es así, y si estos movimientos están basados en una comunidad relativamente privilegiada, ¿no podemos inferir que los esfuerzos misioneros de Pablo tuvieron su mayor éxito entre las clases altas y medias, tal como creen hoy los historiadores del Nuevo Testamento? A mi juicio tal deducción está absolutamente justificada, a menos que se pueda argumentar de modo convincente que los procesos sociales y psicológicos básicos eran diferentes en los días de Roma de lo que son hoy en día, es decir, que en la Antigüedad la mente humana trabajaba dirigida por principios distintos. Algunos historiadores pueden verse tentados a sostener una afirmación como ésa, pero ningún sociólogo competente la consideraría siquiera un momento. Además, los datos basados en una lista de primeros conversos al islam confirma la conclusión de que, desde el comienzo, los seguidores de Mahoma eran jóvenes de un estrato considerablemente privilegiado (Watt, 1961).

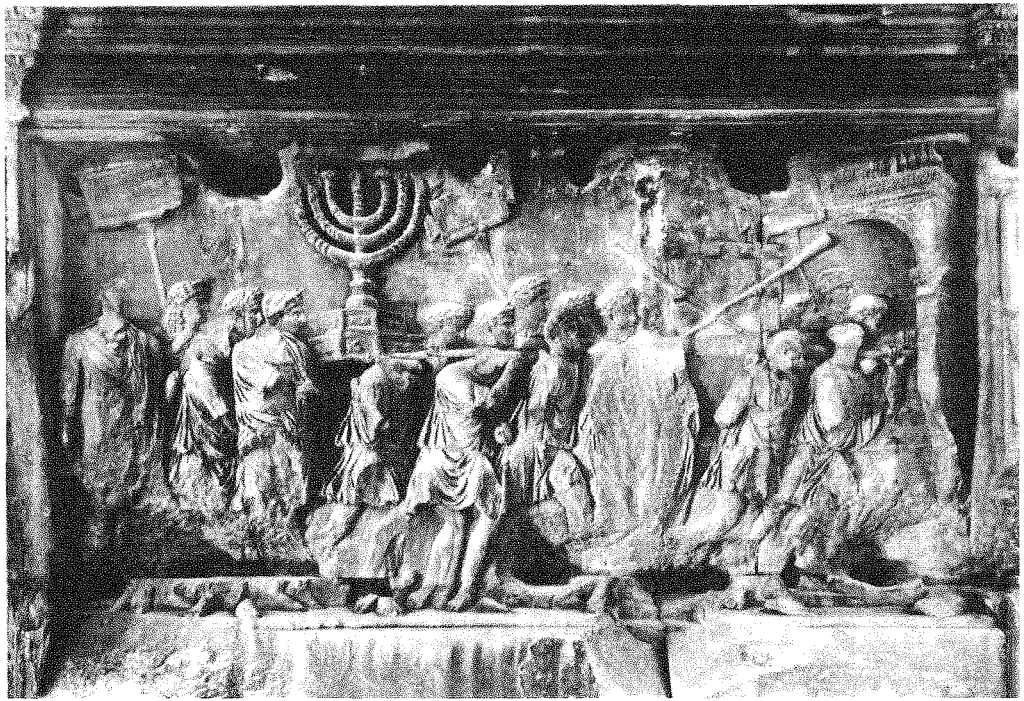
Conclusión

Soy absolutamente consciente de que este capítulo no «prueba» que la Iglesia primitiva ejerció su mayor atractivo sobre los ciudadanos más sólidamente establecidos del Imperio. Si Pablo hubiese enviado no sólo

meras cartas sino también cuestionarios, tal comprobación estaría hoy a nuestra disposición. Sin embargo, es una pérdida de tiempo pedir certeza donde nunca la habrá. Además, la ciencia no procede mediante la comprobación empírica de cada una de las aplicaciones de sus teorías. Cuando los físicos van a un partido de béisbol, cuentan los golpes, las carreras y los errores como el resto de la gente. No llevan estadísticas de hacia dónde vuela y cae cada bola. El punto esencial de las teorías es *generalizar* y liberarse así de las garras de perpetuos experimentos y errores. Y el sostén básico de generalizaciones sociológicas tales como *Los movimientos de culto reclutan sus adeptos sobre todo entre las personas socialmente más privilegiadas* significa alzarse por encima de la necesidad de alegar nuestra ignorancia hasta que se consigan las pruebas adecuadas sobre cada grupo particular.

Finalmente, ¿qué diferencia hay entre que el cristianismo primitivo fuera un movimiento de los relativamente privilegiados o, por el contrario, de desposeídos? A mi juicio muchísima. Si el cristianismo hubiese sido un movimiento proletario, imagino que el Estado habría respondido ante él como ante una amenaza *política*, más bien que como ante una religión ilícita. Con Marta Sordi (1986) rechazo la idea de que el Estado romano percibiera al primer cristianismo en términos políticos. Se me hace muy difícil creer que el cristianismo pudiera haber sobrevivido a un verdadero esfuerzo del Estado para eliminarlo durante sus primeros días. Cuando el Estado romano percibía amenazas políticas, sus medidas represivas no eran simplemente brutales, sino implacables y extremadamente minuciosas: Numancia o Masada vienen de inmediato a la memoria. Ahora bien, incluso las persecuciones más brutales de cristianos fueron fortuitas y limitadas, y el Estado ignoraba a miles de personas que profesaban la nueva religión abiertamente, como veremos en el capítulo 8. Si, por otra parte, postulamos un cristianismo de privilegiados, este comportamiento del Estado parece consistente. Si, tal como se cree hoy, los cristianos no fueron una masa de extranjeros degradados, sino que desde los primeros días contaron con miembros, amigos y parientes en puestos elevados —a menudo dentro de la familia imperial—, esta circunstancia habría mitigado en gran manera la represión y la persecución. Ello explica los diversos casos en los que los cristianos fueron perdonados. Volveré a este asunto en los capítulos siguientes.

Para terminar, sería bueno indicar cómo llegué a escribir el trabajo en el que se basa este capítulo. Cuando empecé a leer sobre la Iglesia primitiva, encontré el artículo de Robin Scroggs (1980) acerca de la nueva perspectiva de que el cristianismo no fue un movimiento proletario. Mi reacción inmediata fue: «Por supuesto que no lo fue; los movimientos de culto nunca lo son». Y eso es precisamente lo que este capítulo ha intentado explicar.



Este bajorrelieve muestra a las tropas romanas llevándose la *menorah* (candelabro de siete brazos) y otros objetos sagrados del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C. La afirmación de que la misión a los judíos concluyó en esa época es sociológicamente improbable.

3

LA MISIÓN A LOS JUDÍOS. POR QUÉ TUVO ÉXITO PROBABLEMENTE*

Nada parece más evidente que la proposición que afirma que la expansión del cristianismo se llevó a cabo a pesar del fracaso de la misión a los judíos. El Nuevo Testamento lo dice, e igualmente lo afirma el peso de la opinión no rebatida de la historia y de los estudiosos. Concedido: la ciencia tradicional reconoce que los judíos formaron parte del grueso de los primeros conversos, y así lo señalan frases tales como «la sinagoga cristiana» y el «cristianismo judío». Pero existe la presunción generalizada de que este patrón terminó abruptamente en los inicios de la revuelta del 66 al 74, aunque algunos autores aceptarán un papel sustancial de la conversión de los judíos durante el siglo II, señalando la revuelta del Bar-Kokhba como el final de las simpatías entre judíos y cristianos.

Tal vez sólo un sociólogo podría ser lo suficientemente necio como para sugerir que, contrariamente a las ideas recibidas, el cristianismo judío desempeñó un papel central hasta mucho después en la expansión del cristianismo; que no sólo fueron los judíos de la diáspora los que proveyeron la base inicial para el crecimiento de la Iglesia durante el siglo I e inicios del II, sino que los judíos continuaron siendo una fuente significativa de conversos al cristianismo al menos hasta el siglo IV, y que el cristianismo judío era todavía significativo en el siglo V. De cualquier forma, éste es mi argumento en el presente capítulo.

Inicialmente me basaré en una serie de principios y perspectivas sociológicas acerca de cómo crecen los movimientos en general y cómo han reaccionado las gentes ante los movimientos religiosos cuando se encontraron con ellos en circunstancias muy similares a las que vivieron millones de judíos helenizados. En verdad, parte de mi argumento ra-

* Una versión anterior de este capítulo apareció con el título de «Jewish Conversion and the Rise of Christianity. Rethinking the Received Wisdom», en K. H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature Papers*, Scholar Press, Atlanta, 1986, 314-329.

que alterar la apariencia altamente particular de los residentes en los guetos: los rizos, los echarpes y la kippá, o solideo, por ejemplo. También se hizo necesario relajar las restricciones alimentarias que les impedían relacionarse libremente con los gentiles o entrar en sus círculos sociales. Los judíos emancipados descubrieron de hecho que no podían cumplir la ley mosaica fuera del gueto. No había carnicerías *kosher* en todas partes. ¿Cómo no quebrantar el sábado yendo a caballo a la sinagoga, cuando se vivía demasiado lejos para llegar a pie?

La emancipación hizo que cientos de miles de judíos europeos se vieran socialmente marginados: no eran ya aceptados como judíos —a menudo habían sido excomulgados del judaísmo y sus familias los rechazaban—, pero tampoco eran aceptados por completo entre los gentiles. El concepto de *marginalidad* tiene una utilidad que ha perdurado en la sociología por mucho tiempo (Stonequist, 1937; Stark y Bainbridge, 1987). La gente queda marginada cuando ser miembro de dos grupos supone una contradicción, o tal presión doble, que su estatus en cada uno de los grupos es denigrado por pertenecer también al otro. Este concepto adquiere mayor relevancia cuando se inscribe en una proposición: *Las gentes tratarán de escapar de, o resolver una posición marginal.* Algunos judíos en el siglo XIX trataron de resolver su marginalidad por medio de la asimilación, lo que incluía su conversión al cristianismo. Otros, intentaron resolverla transformándose en una nueva clase de judíos.

El judaísmo reformado fue diseñado para proporcionar una religión no tribal, y no étnica, enraizada en el Antiguo Testamento —y en la Ilustración—, que estuviera enfocada hacia la teología y la ética más bien que hacia las costumbres y la práctica (Blau, 1964; Steinberg, 1965). Samuel Holdheim el primer rabino de la comunidad reformista en Berlín, escribió en 1845 que la ley divina fue otorgada sólo para un tiempo y un espacio particular:

> Una ley, aunque sea divina, es poderosa sólo mientras persisten las condiciones y circunstancias de la vida para las cuales fue promulgada; cuando éstas cambian, la ley debe ser abolida, aun cuando Dios mismo haya sido su autor. Pues la divinidad misma ha mostrado indudablemente que, con el cambio de las circunstancias y condiciones de vida para las cuales promulgó en otro tiempo las leyes, éstas dejan de ser operativas, no *deben* observarse nunca más, simplemente porque no *pueden* ser ya observadas (citado en Blau, 1964, 137).

La plataforma de Pittsburgh, aceptada por el movimiento reformista durante sus primeros días en los Estados Unidos, es clara en sus intentos de eliminar la etnicidad de la teología. Al referirse al judaísmo ortodoxo proclamaba:

> Hoy día aceptamos como obligatorias sólo sus leyes morales y mantenemos únicamente aquellas ceremonias que elevan y santifican nuestras vidas, pero rechazamos todo lo que no esté adaptado a las perspectivas y hábitos de la civilización moderna.
>
> Sostenemos que todas las leyes mosaicas y rabínicas, como las prescripciones dietéticas, la pureza y las vestimentas sacerdotales, se originaron en otras épocas y bajo la influencia de ideas completamente extrañas a nuestra mentalidad y estado actual de espíritu.
>
> Vemos al judaísmo como una religión progresista, que se esfuerza siempre por estar de acuerdo con los postulados de la razón (citado por Steinberg, 1965, 125).

En efecto, en este mismo documento quedó establecido con claridad que «nos consideramos una comunidad religiosa y no una nación». Más adelante en este mismo capítulo trataré de mostrar el gran parecido entre las circunstancias de los judíos emancipados del siglo XIX y las de los judíos helenizados del mundo grecorromano. Mostraré los modos mediante los cuales el cristianismo ofreció muchas cosas al judaísmo helenizado, muy parecidas a las que el movimiento reformista ofreció a los judíos del siglo XIX.

A la luz de este transfondo presentaré varias proposiciones sociológicas, además de la referida a la marginalidad. Recordemos del capítulo primero que *los nuevos movimientos religiosos en su mayoría consiguen sus conversos de entre las filas de los religiosamente inactivos y descontentos, y de entre los adeptos de las comunidades religiosas más (acomodadas) a este mundo.*

Un aspecto de esta proposición es obvio: si la gente está firmemente anclada en una institución religiosa no la deja y se convierte a otra. Sin embargo, se acepta comúnmente que las gentes que han perdido en apariencia todo lazo o interés religioso —como los norteamericanos que contestan «ninguna» cuando se les pregunta por sus preferencias religiosas— tampoco dejan esta postura y se unen a un nuevo movimiento religioso. Es decir, se piensa que los que se convierten son buscadores activos de una nueva fe. Pero no es así la cosa. Los nuevos movimientos religiosos operan con mayor éxito en lugares donde existe una vasta secularización aparente; por ejemplo, en zonas con tasas bajas de afiliados a iglesias, tal como ocurre en la costa oeste de Estados Unidos, Canadá y en Europa del Norte. Además en estos lugares, los conversos a nuevos movimientos religiosos proceden abrumadoramente de entornos no afiliados e irreligiosos: las mismas gentes que alguna vez habrían afirmado que su afiliación es «ninguna» (Stark y Bainbridge, 1985).

En verdad la extraordinaria secularización de los judíos norteamericanos y europeos en los últimos tiempos se refleja en las enormes tasas

con las que sus hijos se integraron en nuevos movimientos religiosos (Stark y Bainbridge, 1985).

Por ejemplo, más de un tercio de los norteamericanos integrados en Hare Krishna provienen de familias judías no practicantes (Shinn, 1983). ¿Podrían los nacidos en familias de judíos helenizados ser también proclives a convertirse a alguna otra religión?

La segunda proposición importante es: *La gente está más dispuesta a integrarse en una nueva religión en tanto en cuanto ésta suponga una continuidad cultural con la religión convencional con la que ya está familiarizada.* Como señala Knock muy acertadamente:

> La receptividad de la mayoría de la gente para lo completamente nuevo es pequeña, si es que hay alguna [...] La originalidad de un profeta radica comúnmente en su capacidad de fundir en un potente combustible un material que está ya ahí, de expresar y encontrar al parecer plegarias a medio expresar al menos por algunos de sus contemporáneos. La doctrina de Gautama, el Buda, se nutre del ascetismo y la especulación entusiasta y sincrética de su tiempo; no es fácil, incluso en nuestro tiempo, definir exactamente qué es lo nuevo en él, aparte de su actitud. El mensaje de Juan Bautista y de Jesús dio forma y sustancia a los sueños de un reino divino que había cautivado a muchos de sus compatriotas durante generaciones (1933, 9-10).

El principio de continuidad cultural expresa la tendencia humana a maximizar, esto es, a conseguir más con menos costes. En el caso de la aceptación de una nueva perspectiva religiosa, el coste puede medirse en cuánto debe dejarse de lado de lo que uno ya sabe, y más o menos acepta, para efectuar el cambio. Si los potenciales conversos pueden conservar gran parte de su herencia cultural añadiéndole simplemente contenidos, el costo es mínimo (Stark y Baindridge, 1987). Por ejemplo, cuando personas familiarizadas con la cultura del cristianismo se enfrentan a la opción de convertirse en mormones no se les pide que rechacen el Antiguo y Nuevo Testamento, sino que añadan un tercer Testamento a este conjunto. El mormonismo no se presenta como una alternativa al cristianismo, sino como su realización absoluta. Joseph Smith no afirmaba que traía nuevas revelaciones de una nueva fuente, sino noticias más recientes de esa misma fuente. Este principio se aplica también a Mahoma y a Jesús.

Así, la tercera proposición es: *Los movimientos sociales crecen mucho más rápido cuando se expanden a través de redes sociales preexistentes.*

Este hecho es simplemente un caso típico de la proposición sobre los vínculos relacionados con la conversión, desarrollada en el capítulo 1. Es un hecho que la gente común no *busca* una fe; la *encuentra* a través de sus lazos con otras personas que aceptan ya esa fe. Al final, aceptar

una nueva religión es parte de la conformidad con las expectativas y los ejemplos de la familia y los amigos. Este hecho limita los cauces a través de los cuales los movimientos religiosos reclutan sus adeptos.

Estos movimientos pueden crecer porque sus miembros continúan estrechando nuevas relaciones con quienes están fuera. Es éste un patrón frecuentemente observado en el reclutamiento de adeptos de nuevos movimientos religiosos en la época moderna, especialmente en las grandes ciudades. Varias religiones nuevas se han hecho expertas en establecer vínculos con los recién llegados, pero otras han mostrado deficiencias en los lazos interpersonales (Lofland y Stark, 1965; Stark y Bainbridge, 1985). Los movimientos religiosos también pueden reclutar adeptos al expandirse a través de redes sociales preexistentes cuando los conversos integran consigo a su familia y amigos. Este patrón tiene un potencial de crecimiento mucho más rápido que la conversión de individuos aislados (Stark y Roberts, 1982). El mejor ejemplo es el de los mormones: aunque a menudo consiguen adeptos aislados a base de vínculos tejidos por misioneros, la fuente primaria de conversos a su religión son las redes sociales. El converso promedio fue precedido en la Iglesia por familiares y amigos. El crecimiento a través de las redes es lo que distingue la tasa de expansión de los mormones; por el contrario, otros movimientos religiosos contemporáneos contarán su crecimiento por miles, y no por millones, por carecer de un patrón de crecimiento basado en las redes sociales.

Las estadísticas del crecimiento cristiano expuestas en el capítulo 1 parecerían requerir que el cristianismo se expandió a través de redes preexistentes. Para que eso haya ocurrido es necesario que los conversos hayan provenido de comunidades unidas por vínculos y relaciones. Estas redes no necesitan estar enraizadas en comunidades altamente estables. Ahora bien, la presunción de la existencia de tales redes no es compatible con la imagen de los buscadores de prosélitos que hallan la mayoría de sus conversos en los caminos y las calles exhortándolos a la conversión en alocuciones a las masas en los mercados. Además, el crecimiento por redes sociales requiere que los misioneros de una nueva fe *posean o puedan desarrollar con facilidad fuertes vínculos* respecto a tales redes.

La situación de los judíos helenizados en la diáspora

Es el momento ahora de aplicar lo dicho anteriormente a la cuestión de cómo, dadas las circunstancias, fue probable que los judíos helenizados en la diáspora respondieran positivamente al cristianismo cuando éste se presentó entre ellos. Ampliaré esta idea puesto que, dado que existía un amplio parecido entre la situación de los judíos helenizados de la épo-

ca del Nuevo Testamento y la de los judíos emancipados del siglo XIX, podemos esperar que lo que atrajo a los judíos helenizados hubiera sido algo análogo al movimiento reformista.

Es importante tener en cuenta de qué manera estos judíos helenizados de la diáspora excedían enormemente en número a los que vivían en Palestina. Johnson (1976) sugiere que había un millón de judíos en Palestina y cuatro millones fuera, mientras que Meeks (1983) calcula la población de la diáspora entre cinco y seis millones. Vale la pena señalar también que los judíos helenizados eran principalmente urbanos como lo fueron los primeros cristianos fuera de Palestina. Finalmente, los judíos helenizados no eran una minoría empobrecida; habían salido de Palestina a lo largo de siglos en busca de oportunidades económicas. En torno al siglo I, los grandes barrios judíos en centros importantes como Alejandría eran conocidos por su riqueza.

A la vez que construían comunidades urbanas prósperas y populosas dentro de los centros más importantes del Imperio, los judíos habían adaptado su vida en la diáspora de tal forma que se convirtieron en entidades marginales respecto al judaísmo de Jerusalén. Ya en el siglo III a.C., su dominio del hebreo había decaído hasta tal punto que la Torá había tenido que ser traducida al griego (Greenspoon, 1989). En el proceso de traducción, no sólo palabras griegas sino puntos de vista helénicos se deslizaron dentro de la versión de los Setenta. De este modo, *Éxodo* 22, 27 fue traducido como: «No blasfemarás contra los *dioses*», lo que Roeztel (1985) interpreta como un gesto de acomodación a los paganos. En cualquier caso, los judíos fuera de Palestina leyeron, escribieron, hablaron, pensaron y celebraron sus oficios litúrgicos en griego. De entre las inscripciones encontradas en las catacumbas judías de Roma, menos del 2% estaba en hebreo o arameo; el 74% en griego y el resto en latín (Finegan, 1992, 325-326). Muchos judíos en la diáspora utilizaban nombres griegos y habían incorporado mucho de la ilustración griega a sus perspectivas culturales, tal como los judíos emancipados habrían de reaccionar a la Ilustración en el siglo XVIII. Además, muchos judíos helenizados habían abrazado algunos elementos del pensamiento religioso pagano. En suma, una gran cantidad de ellos no era ya judía en sentido étnico, y sólo era parcialmente judía en lo religioso (Goldenstein, 1981; Frend, 1984; Green, 1985).

Mas tampoco eran griegos esos judíos, pues el judaísmo no podía fácilmente separarse de la etnicidad intrínseca a la ley mosaica. La Ley situaba en lugar aparte a los judíos tanto en el siglo I como en el XIX, y les prohibía participar plenamente de la vida ciudadana (Hengel, 1975). En ambas épocas los judíos se hallaban en la inestable e incómoda posición de la marginalidad social. Como señala Tcherikover, los judíos helenizados piadosos consideraban degradante vivir entre los griegos y

abrazar su cultura, mas al mismo tiempo les molestaba «permanecer encerrados en un gueto espiritual y ser considerados como 'bárbaros'». El mismo investigador subraya la urgente necesidad de «un compromiso, una síntesis, que permitiera al judío seguir siendo judío» y a la vez ser capaz de reclamar su total incorporación a la «selecta sociedad de los griegos» (1958, 81).

Tal vez los denominados «temerosos de Dios» puedan ayudarnos a revelar las dificultades que los judíos helenizados percibían ante las imposiciones étnicas de su propia religión. El judaísmo había atraído hacía tiempo a «compañeros de ruta» gentiles, que encontraban una satisfacción intelectual en las enseñanzas morales y en el monoteísmo de los judíos, pero que no deseaban dar el paso final de vivir bajo la ley mosaica. Estas personas son los temerosos de Dios. Para los judíos helenizados que tenían problemas sociales e intelectuales con la Ley, los temerosos de Dios pudieron haber sido fácilmente un modelo alternativo bastante tentador, un judaísmo enteramente griego, un judaísmo que el rabino Holdheim podría haber juzgado apropiado para las nuevas circunstancias y condiciones de vida. Pero los temerosos de Dios no fueron un movimiento. Los cristianos sí lo fueron.

Cuando el Consejo Apostólico (*Hechos de los apóstoles* 15) decidió no requerir que los conversos al cristianismo observaran la Ley, crearon una religión libre de rasgos étnicos. Y el primer fruto de este apartamiento de la Ley fue el rápido éxito de la misión entre los gentiles. Pero, ¿quiénes fueron los primeros en oír hablar de esta iniciativa? ¿Quién habría obtenido los beneficios iniciales de este apartamiento? ¿Qué grupo, de hecho, realizó de la mejor manera las proposiciones sociológicas arriba detalladas?

Continuidad cultural

El cristianismo ofreció a los judíos helenizados el doble de continuidad cultural que a los gentiles. Si examinamos la marginalidad de los judíos helenizados, desgarrados entre dos culturas, podemos notar cómo el cristianismo les ofreció conservar gran parte del contenido religioso de ambas culturas y ayudarlos a resolver las contradicciones entre ellas. En efecto, G. Theissen describió el cristianismo paulino como un «judaísmo acomodado» (1982, 124).

No es necesario emplear muchas palabras acerca de la amplitud de la continuidad cultural con el judaísmo que mantuvo el cristianismo. Gran parte del Nuevo Testamento está dedicado a exponer cómo el cristianismo es una extensión y cumplimiento del Antiguo. Por otro lado, durante gran parte del siglo XX los estudiosos han subrayado las formas mediante las

cuales el cristianismo presentó un rostro muy familiar ante la cultura no judía, que era a la vez la grecorromana (Harnack, 1908; Nock, 1933; Kee, 1983; Wilken, 1984; MacMullen, 1981; 1984; Frend, 1984). Pero si observamos estos «dos rostros culturales» del cristianismo primitivo, parece claro que debió de haber resultado más atractivo a los ojos de aquellos a quienes importaban *las dos* caras: a los ojos de los judíos de la diáspora.

Judaísmo acomodado

Los judíos helenizados no sólo estaban marginados socialmente, sino que eran también gente relativamente acomodada, mundanos, y seculares. El ejemplo de Filón de Alejandría es convincente. Mucho se ha dicho acerca de que Filón «anticipó» varias doctrinas cristianas, y se ha sugerido que él pudo tanto haber influenciado como prefigurado muchas de las enseñanzas de Pablo. Este hecho pudo haber tenido el efecto de preparar la opinión judía educada para el mensaje cristiano. Pero estos asuntos son secundarios para mi argumento. Aparte de cualquier otra cosa que Filón pueda representar, su figura ofrece una excelente prueba de la amplia acomodación del judaísmo en la diáspora (Collins, 1983).

En las primeras décadas del siglo I, encontramos ya un estimado dirigente de la comunidad judía de Alejandría, cuyas interpretaciones de la Torá eran sorprendentemente parecidas a aquellas de los primeros rabinos reformados: la autoridad divina está subordinada a la razón y a las interpretaciones alegóricas y simbólicas; la fe se acomoda al lugar y al tiempo. Como los rabinos reformistas, Filón estaba atrapado entre dos mundos. ¿Cómo podía estar completamente helenizado y a la vez mantenerse judío? Para este fin, intentó ofrecer explicaciones «razonables» de las leyes mosaicas: Dios prohíbe comer la carne de las aves de presa y de mamíferos carnívoros para procurar la virtud de la paz. Lo que no se puede explicar de ese modo Filón lo rearticula como una alegoría. Como señaló Collins, «la interpretación alegórica de las Escrituras realizada por Filón y otros es evidentemente un método para reducir la disonancia entre esas Escrituras judías y la religión filosófica» (1983, 9). Frend llegó a la misma conclusión, argumentando que Filón trató de interpretar la Ley, «exclusivamente a través del prisma de la filosofía griega» (1984, 35). Como resultado, el significado religioso e histórico evidente de gran parte de la Torá se «perdió entre los sentimientos espirituales y morales mediante los cuales Filón buscaba demostrar la armonía y racionalidad del universo».

Un aspecto esencial de la acomodación es una vuelta hacia lo terrenal y el alejamiento de lo ultramundano, con el resultado de que lo sobrenatural se vuelve aún más remoto e inactivo. Aquí también las

obras de Filón son un modelo del proceso de acomodación. Es claro que albergaba una verdadera inclinación hacia el misticismo y que pudo escribir que su alma estaba «en llamas». Pero su compromiso era con la filosofía platónica, y a través de esa lente apenas podría vislumbrarse lo sobrenatural entre las capas de la abstracción, la Razón y la Perfección. En Filón de Alejandría, el tempestuoso y celoso Yahvé del Antiguo Testamento es reemplazado por un Ser Absoluto remoto y abstracto. Se ha dicho de muchos teólogos cristianos modernos que su aspiración primaria es encontrar maneras para expresar tanto la increencia como la creencia. Me parece que lo mismo se puede decir de Filón *y de sus semejantes*.

Creo que hay dos razones primordiales para creer que Filón expresaba una opinión muy extendida y que de ese modo revelaba la amplia acomodación del judaísmo helenizado a su entorno. Primero, sus perspectivas fueron bien conocidas y él mismo gozó de una alta estima pública. Segundo, más tarde en ese mismo siglo, cuando surgió la cuestión de los cristianos y la Ley, no fueron los conversos gentiles al cristianismo «los que se separaron primero de la Ley, sino los judíos cristianos» (Conzelmann, 1973, 83). Estos judeocristianos no eran parte de la iglesia de Palestina sino conversos helenizados. Se puede suponer que su falta de cumplimiento de la Ley precedió a su conversión, o al menos que habían observado la Ley sólo superficialmente. Otra vez, los paralelos con los judíos reformados, y con los actuales de hogares no practicantes en su relación con nuevos movimientos religiosos, parecen convincentes.

Redes sociales

Examinaré ahora las implicaciones del crecimiento de las redes sociales en su relación con la misión a los judíos. Pongámonos en la situación de los evangelistas: estamos en Jerusalén, en el año 50. El Consejo Apostólico se ha reunido y ha decidido que deberíamos dejar Palestina y propagar la Buena Nueva. ¿A dónde debemos ir? ¿A quiénes debemos buscar cuando estemos allí? Expresado con otras palabras: ¿Quién nos acogerá?, ¿quién nos escuchará? Creo que la respuesta debió de haber sido obvia: Debemos ir hacia la gran comunidad de los judíos helenizados (Roberts, 1979).

En todos los grandes centros del Imperio había una población importante de judíos de la diáspora, *que estaba acostumbrada a recibir maestros de Jerusalén*. Además, los misioneros tenían generalmente conexiones familiares o afectivas con al menos alguna de las comunidades de fuera de Palestina. En verdad, si Pablo es un ejemplo típico, los misioneros mismos eran judíos helenizados.

Además, estos judíos eran el grupo mejor preparado para recibir el cristianismo. Hemos visto ya como el cristianismo era atractivo tanto por su faz judía como por su rostro helénico. De hecho construyó un componente helénico distintivo sobre fundamentos judíos. Pero, a diferencia de las concepciones platónicas de Filón, el cristianismo presentaba una fe tremendamente vigorosa y extraterrenal, capaz de generar un fuerte compromiso.

También debemos notar que los judíos de la diáspora tendrían menos dudas respecto a un mesías procedente de Palestina, una parte del Imperio que muchos gentiles considerarían un sitio apartado. Tampoco los judíos podrían haberse desanimado por el hecho de la crucifixión. En efecto, la cruz era un símbolo utilizado para representar al mesías en manuscritos hebreos anteriores a la crucifixión (Finegan, 1992, 348). Por el contrario, muchos gentiles tuvieron aparentemente problemas con la noción de una divinidad ejecutada como un criminal común. Los judíos socialmente marginados de la diáspora sabían que la justicia romana era a menudo oportunista, y podían entender también las maquinaciones de los sumos sacerdotes de Jerusalén.

Finalmente, parece razonable suponer que el conflicto ascendente entre Roma y diversos movimientos nacionalistas judíos se sumó a la carga de marginalidad experimentada por los judíos helenizados. Después de la destrucción del Templo, mientras los judíos nacionalistas seguían planeando nuevas revueltas, multitudes de judíos helenizados que no sentían ya lazos étnicos con Palestina debían de sentirse muy tentados de apartarse del grupo (Grant, 1972; Downey, 1962).

Por estas razones, los primeros misioneros hubieron de concentrarse en los judíos helenizados. Todos los historiadores de la época del Nuevo Testamento están virtualmente de acuerdo en que *así lo hicieron*, y en que tuvieron *éxito*, aunque *sólo* en el comienzo. Se está de acuerdo en estos hechos por lo siguiente: 1. Muchos de los conversos mencionados en el Nuevo Testamento pueden ser identificados como judíos helenizados; 2. Gran parte del Nuevo Testamento da por supuesto que sus lectores implícitos están familiarizados con la versión bíblica de los Setenta (Frend, 1984); 3. Los misioneros cristianos impartían frecuentemente su enseñanza pública en las sinagogas de la diáspora, y puede que hubieran continuado haciéndolo en el siglo II (Grant, 1972); 4. Los testimonios arqueológicos muestran que las primeras iglesias cristianas fuera de Palestina estaban situadas en los barrios judíos de las ciudades; como apuntaba Eric Meyers, «en la acera de enfrente, por decirlo de alguna manera» (1988, 76; véase también Pearson, 1986; White, 1985; 1986).

De este modo sale a la luz la cuestión álgida: ¿qué justifica la presunción de que las poderosas fuerzas sociales que lograron inicialmente una respuesta tan favorable en las comunidades de la diáspora se volvie-

ran repentinamente inoperantes? Frend afirma que entre los años 145 y 170 hubo un cambio importante, por el cual el cristianismo abandonó sus conexiones judías (1984, 257). Pero no dice cómo lo sabe, ni tampoco explica cómo ocurrió ese cambio y por qué. No hay nada en las proposiciones sociológicas examinadas anteriormente que justifique un repentino cambio en los patrones de reclutamiento de fieles, ni tampoco un ejemplo concreto que citar. Es cierto que los modelos sociológicos son falibles, pero no debemos desecharlos sin una causa justificada. Una causa adecuada en este caso para preferir lo que nos ha sido dado sobre el conocimiento sociológico será la persuasiva evidencia histórica de que la conversión judía se agotó alrededor del siglo II, y que el cristianismo judío fue absorbido por el mar de conversos gentiles.

No encuentro en las fuentes un argumento convincente que señale que la misión hacia los judíos terminara de esta manera. Por el contrario, los textos pertinentes parecen, sorpresivamente (para mí), un buen sustento de mis perspectivas revisionistas, que son también compatibles con las interpretaciones de Georg Strecker (1971). Antes que nada, los historiadores reconocen que ni la gran «Guerra judía» ni la revuelta de Bar Kokhba tuvieron un impacto realmente serio en la mayoría de las comunidades judías de la diáspora. Estos conflictos trajeron destrucción y despoblaron Palestina, pero su «significación para las comunidades de la diáspora fue mínima» (Meeks y Wilken, 1978, 5). Si es así, ¿por qué debemos asumir entonces que uno de estos conflictos hizo que se cortaran las relaciones entre las comunidades judías y las cristianas? En verdad, la destrucción del Templo y la del centro del judaísmo «étnico» ¿no pudieron en realidad haberse sumado a la creciente debilidad de la ortodoxia tradicional en la diáspora, y de este modo haber acrecentado el atractivo potencial del cristianismo? No podemos confundir lo que bien pudo haber sido un «retazo» de judaísmo ortodoxo de los siglos V y VI con el judaísmo dominante de las comunidades helenizadas de los siglos II al IV.

Creo, además, que un examen del episodio de Marción revela que un cristianismo todavía muy judío era el dominante a mediados del siglo II. El movimiento marcionita fue algo muy cercano a lo que se habría esperado que se convirtiese el cristianismo *si*, desde muy pronto, la Iglesia en Occidente hubiese sido un movimiento dominado por los gentiles, en creciente conflicto con los judíos de la diáspora, como muchos alegan que fue.

Incluso hoy, después de casi dos milenios de racionalización, la conjunción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento parece a menudo complicada. En el siglo II, con el canon todavía en construcción, muchos debieron de haber percibido graves «dificultades y contradicciones internas», como señala Gerhard May (1987-1988, 148). Paul Johnson describió la situación de una manera todavía más tajante afir-

mando que, comparado con el Nuevo Testamento, el Antiguo parece estar hablando de un «Dios completamente distinto», y que la claridad e integridad de los escritos cristianos postpaulinos tuvieron muchos problemas al tratar de conciliar ambas tradiciones.

Frente a estos problemas, ¿cuál sería la solución más económica y obvia para un movimiento religioso constituido mayoritariamente por cristianos «gentiles»? Pienso que sería precisamente la solución que adoptó Marción: desnudar el Nuevo Testamento de todas esas partes concernientes a la justificación del cristianismo para los judíos, y después eliminar por completo del canon el Antiguo Testamento. Si somos cristianos, ¿por qué habríamos de preocuparnos por los no cristianos o por doctrinas precristianas? Si los textos judíos no casan con la tradición paulina, ¿por qué no completar sencillamente la ruptura con el judaísmo? Si el mismo Marción venía o no de un entorno judío, como a veces se ha señalado, es irrelevante para la elegancia teológica de su solución. En verdad, la velocidad con la que Marción construyó un movimiento consistente sugiere que su solución satisfizo a muchos. Pero el punto crucial es éste: la fracción cristiana tradicional parece haber eliminado a Marción con facilidad y haber condenado exitosamente su obra, *Las antítesis*, como herejía.

No creo que los tradicionalistas ganaran debido a una teología superior. Todo el asunto me sugiere, más bien, que a mediados del siglo II la Iglesia estaba aún dominada por gente con raíces judías y lazos todavía fuertes con el mundo judío. Notemos que esto ocurre *después de* la revuelta de Bar Kokhba y en la misma época acerca de la cual Frend (1984) sugiere que la influencia judía en la Iglesia se difuminaba velozmente. Para mí, el asunto de Marción sugiere que la misión a los judíos se mantuvo como una prioridad hasta mucho después de lo que se ha reconocido.

Puesto que «todos» han reconocido que las relaciones entre judíos y cristianos eran insignificantes a mediados del siglo II, es comprensible que nadie haya deducido las conclusiones obvias (para mí) acerca de la persistencia de tendencias «judaizantes» dentro del cristianismo hasta bien entrado el siglo V. Los hechos son claros. En este período un gran número de gente mostró tal afinidad por la cultura judía que podría ser caracterizada como «un enamoramiento generalizado del judaísmo por parte de los cristianos» (Meeks y Wilken, 1978, 31). Habitualmente se explica este hecho por la atracción persistente del judaísmo y las continuas reconversiones a esta religión (Simon, 1964; Wilken, 1971; 1983). Tal vez sea así. Pero es también justamente lo que se puede esperar de comunidades cristianas con antepasados judíos relativamente recientes, que mantenían lazos familiares o relaciones con judíos no cristianos, y que, por tanto, *mantenían aún* un aspecto judío distintivo dentro de su cristianismo. En realidad, es bastante inseguro señalar exactamente *cuándo* fue inaceptable para los cristianos observar la ley mosaica.

Expresado de otra manera: puede que lo que estaba en juego no fuera la *judaización* del cristianismo, sino que en muchos lugares *persistía* un cristianismo judío importante. Y si así fue, no hay razón para suponer que los judeocristianos hubieran perdido la capacidad para atraer a nuevos conversos desde sus redes de amigos y familias helenizadas. Por lo tanto, antes de ver estas afinidades como signos de una renovada conversión al judaísmo, sugiero como una lectura más plausible verlas como signos de que la conversión judía al cristianismo *continuaba*.

Asumamos por el momento que la conversión judía al cristianismo era todavía un factor importante en los siglos IV y V; importante en el sentido de que continuaba un considerable monto de deserción judía hacia el cristianismo, aun cuando fuera una fuente menor de conversos para la entonces enorme población cristiana. Tal presunción nos hace comprender mejor el sentido de las polémicas antijudías de figuras cristianas como Juan Crisóstomo. Creo que podemos aceptar con seguridad los alegatos de Crisóstomo acerca de la generalizada implicación del cristianismo en círculos judíos, dado que su audiencia debía de haber conocido el estado de tal asunto. Sin embargo, antes de desechar a Juan Crisóstomo simplemente como un loco intransigente o un manipulador poco escrupuloso de los judíos como chivos expiatorios, ¿por qué no verlo como un dirigente temprano del movimiento que intentaba *separar* una iglesia y una sinagoga todavía entrelazadas?

Postulemos un mundo en el cual una gran cantidad de cristianos tiene amigos y parientes judíos, y por tanto se deja ver de vez en cuando en las festividades judías e incluso en las sinagogas. Además, ha sido así durante siglos. Ahora supongamos que uno es un obispo recién nombrado a quien se le ha dicho que es hora de tomar en serio la construcción de un mundo cristiano. ¿Cómo puede convencer a la gente de que debería evitar incluso la apariencia de escarceo con el judaísmo? Confrontándola con la necesidad de elegir, no entre el cristianismo gentil o el cristianismo judío, sino entre el cristianismo y el judaísmo tradicional y ortodoxo, un judaísmo cuyos adeptos pueden ser atacados como «asesinos de Cristo» que se habían aliado con los demonios (cosa que los cristianos judíos no podrían haber hecho). De esta forma, Crisóstomo pudo recalcar que era tiempo de que los cristianos judíos se volvieran cristianos totalmente asimilados, cristianos a secas. Vistos de esta forma, los crecientes y duros ataques al judaísmo en este último período reflejan los esfuerzos por hacer de una fe diversa y dividida una estructura católica claramente definida y consolidada. Creo que es una interpretación más plausible que la tesis de que los ataques fueron una reacción contra una nueva ola de conversión al judaísmo. ¿Por qué habría dejado de importar repentinamente a los potenciales conversos la carga «étnica» de la ortodoxia? Y esto nos lleva de nuevo a los «temerosos de Dios».

Me parece que MacLennan y Kraabel (1986) tienen razón al no tener en cuenta la función de los temerosos de Dios como intermediarios que llevaron el cristianismo a los judíos de la diáspora. Había muchos cristianos judíos, incluido Pablo, que estaban cumpliendo ese papel. Creo que también aciertan al señalar que el grado de conversión judía al cristianismo durante los dos primeros siglos fue «mayor de lo que se cree». Sin embargo, encuentro dificultades en su conclusión de que los temerosos de Dios pudieron haber sido primordialmente un mito. Sus pruebas son, a mi juicio, *demasiado tardías*. La falta de mención de donantes gentiles en las inscripciones de las sinagogas de los siglos III y IV puede ser un material pertinente *sólo si* asumimos que los temerosos de Dios no aceptaron la opción cristiana cuando apareció, sino que continuaron siendo seguidores marginales de la sinagoga. Pero esta última posición no concuerda con la buena sociología, aparte de no ser conciliable con los datos del Nuevo Testamento. Los *Hechos de los apóstoles* no sugieren que pueda uno encontrarse con los temerosos de Dios perviviendo todavía en los patios traseros de las sinagogas, sino que a comienzos del siglo II, cuando menos, ya se habían integrado hacía mucho tiempo en las iglesias cristianas.

Lo que debemos buscar en las sinagogas son signos de relaciones persistentes con el cristianismo. MacLennan y Kraabel nos dicen que los testimonios arqueológicos son incapaces de mostrar algo de la presencia gentil alrededor de las sinagogas en los asentamientos judíos de la diáspora. ¡Pero también nos dicen que es ahí donde estaban las iglesias! Si están en lo correcto al señalar que la gente en estas iglesias no eran gentiles, ¿quiénes podrían haber sido sino judíos cristianos? Y, efectivamente, el peso de los testimonios más recientes al respecto parece sustentar esta conclusión.

Testimonios físicos recientes

Hay testimonios físicos recientes (lo que los iniciados llaman *realia*) que sugieren que las comunidades cristianas y judías se mantuvieron estrechamente unidas —incluso entrelazadas— hasta mucho más allá de lo que es conciliable con los alegatos acerca de la ruptura temprana y absoluta entre la Iglesia y la Sinagoga. Los *realia* son tanto arqueológicos como documentales.

Eric Meyers (1983; 1988) ha señalado que abundantes hallazgos arqueológicos en Italia (especialmente en Roma y Venosa) muestran que «los enterramientos judíos y cristianos reflejan unas comunidades judía y cristiana interdependientes y estrechamente relacionadas, en las cuales no hubo señales claras de delimitación hasta los siglos III y IV»

(1988, 73-74). Cambiando a los datos de Palestina, Meyers descubrió que las excavaciones en Cafarnaún (en la ribera del mar de Galilea) revelan que «una sinagoga judía y una iglesia doméstica judeocristiana estaban frente a frente, en las aceras opuestas de la misma calle [...] Según los estratos y las estructuras, ambas comunidades vivieron aparentemente en armonía hasta el siglo VII» (1988, 76). Finalmente, Meyers sugirió que sólo cuando un cristianismo triunfante, a fines del siglo IV, comenzó a repartir dinero en Palestina para la construcción de grandes iglesias y santuarios, se produjo una ruptura seria con los judíos.

Roger Bagnall ha mencionado un papiro (*Papiros de Oxirrinco*, 44) del año 400, en el cual un hombre «explícitamente descrito como judío» alquila el primer piso y la bodega del sótano en una casa de dos hermanas cristianas, descritas como monjas apotácticas:

> La renta es equivalente a otros pagos por arrendamiento para otras zonas de la ciudad conocidas del período, y toda la transacción se distingue por su carácter rutinario. Con todo, ver que dos monjas cristianas alquilan dos habitaciones de su casa a un judío varón dice mucho no sólo acerca de la flexibilidad de la vida monástica, sino también de lo habituales que eran las relaciones [entre judíos y cristianos] (1993, 277-278).

Estos datos pueden parecer muy débiles a los sociólogos, pero la verdad es que son mucho menos ambiguos y mucho más fiables que los testimonios sobre los cuales los estudiosos de la Antigüedad deben trabajar habitualmente.

Conclusión

En el siglo XIX muchos judíos recientemente emancipados en Europa occidental respondieron a su situación marginal volviéndose hacia el judaísmo reformado, es decir, conservando algo de su herencia religiosa a la vez que desechaban la fuerte carga étnica de su judaísmo. Si no hubiera sido por los siglos precedentes de hostilidad cristiana, podrían perfectamente haberse hecho cristianos en lugar de judíos reformistas, pues esto hubiese sido todavía más compatible con la ilustración moderna y los hubiera liberado de los dominios de la Ley, las dos preocupaciones expresadas con mayor urgencia en los escritos reformados. En los primeros siglos de la era cristiana no se había erigido aún tal barrera entre judíos y cristianos. En aquellos días, los judíos estaban atrapados también en la sima de la marginalidad, situación para la que el cristianismo ofrecía una apropiada solución.

Téngase en cuenta, además, que había más que suficientes judíos en la diáspora para proveer la cantidad necesaria para cubrir la curva plau-

sible de crecimiento cristiano en la época. En el capítulo 1 calculé un total de poco más de un millón de cristianos alrededor del año 250. Era necesario sólo que se convirtiese *uno* aproximadamente de cada *cinco* judíos en la diáspora para que cuadre el total aun en ausencia de conversiones de gentiles..., y no es mi intención sugerir que no hubo conversión alguna de gentiles antes del año 250. Además, los judíos de la diáspora estaban en los lugares indicados para proveer el suministro necesario de conversos: en las ciudades, y especialmente en las de Asia Menor y norte de África, pues es en estas zonas donde encontramos no sólo las primeras iglesias, sino también las comunidades cristianas más vigorosas durante los dos primeros siglos.

He tratado de mostrar lo que *debió de haber pasado*, por qué la misión hacia los judíos de la diáspora debió de haber sido un considerable éxito *de largo alcance*. Aunque reitero mi respeto por la diferencia entre lo que «pudo ser» y lo que «fue», sugiero cautamente que hubo de hecho una tasa de conversión de judíos muy importante. En efecto, Ephraim Isaac advirtió de que según la tradición etíope, cuando el cristianismo apareció allí, «la mitad de la población era judía, y [...] la mayoría se convirtió al cristianismo» (1993, 60).

Epílogo

Mucho después de que se publicara la primera versión de este capítulo, y cuando este libro estaba casi completado, leí el clásico trabajo en dos volúmenes de Johannes Weiss ([original de 1914] 1937; 1959: vers. inglesa *Earliest Christianity: a History of the Period A.D. 30-150:* «El cristianismo primitivo: historia del período entre los años 30-150»). En la mitad del segundo volumen descubrí que Weiss rechazaba también la perspectiva tradicional acerca del fracaso de la misión hacia los judíos. Recalcando que ciertos pasajes del Nuevo Testamento sugieren que «la misión a los judíos se abandonó como algo absolutamente infructuoso», Weiss dedicó muchas páginas de análisis textual a rechazar esa afirmación (II, 666-703). Sostuvo, por el contrario, que la Iglesia «no abandonó su misión a los judíos», y sugirió que el diálogo serio y la interacción continuaron hasta bien avanzado el siglo III, y probablemente también después. Recalcó, por ejemplo, que Orígenes mencionó haber tomado parte en un debate teológico con los judíos ante ciertos «jueces», en algún momento durante la primera mitad del siglo III.

Este descubrimiento me animó a sentir que estaba en el buen camino, y evitó que me desalentara imaginando que nunca podría dominar esta enorme masa bibliográfica.

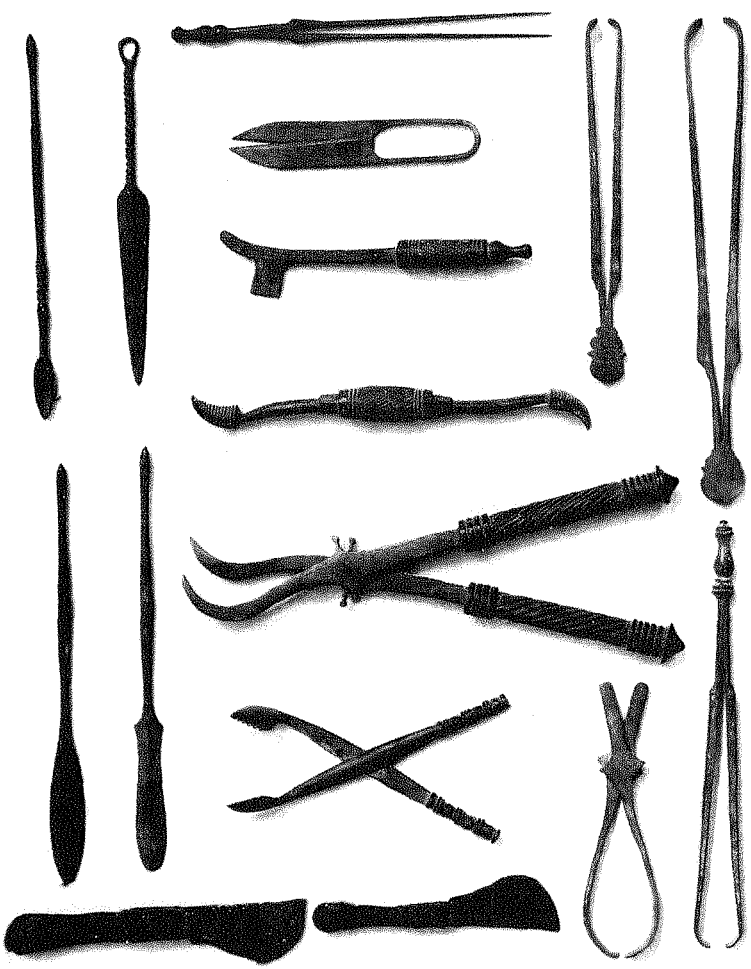
4

EPIDEMIAS, REDES SOCIALES Y CONVERSIÓN*

En el año 165, durante el reinado de Marco Aurelio, una devastadora epidemia barrió el Imperio romano. Algunos historiadores de la medicina sospechan que fue la primera aparición de la viruela en Occidente (Zinsser, [1934] 1960). Cualquiera que hubiera sido la enfermedad, resultó letal. Durante los quince años que duró la epidemia, de un cuarto a un tercio de la población del Imperio murió por su causa, incluido el mismo Marco Aurelio, en el año 180 en Viena (Boak, 1947; Russell, 1958; William, 1961; McNeill, 1976). Luego, en el 251, una nueva epidemia, igualmente devastadora, asoló el Imperio, golpeando con igual fuerza zonas rurales y ciudades (Boak, 1955a; 1955b; Russell, 1958; McNeill, 1976). Esta vez pudo haber sido el sarampión. Ambas enfermedades, la viruela y el sarampión, pueden provocar enormes tasas de mortalidad cuando atacan a una población que nunca ha estado expuesta a ellas (Neel *et al.*, 1970).

Aunque, como veremos, estos desastres demográficos fueron consignados por escritores contemporáneos, su papel en la decadencia del Imperio romano fue ignorado por los historiadores hasta los tiempos modernos (Zinsser, [1934] 1960; Boak, 1947). Ahora, sin embargo, los historiadores reconocen que este grave despoblamiento fue responsable de ciertas políticas alguna vez atribuidas a la degeneración moral. Por ejemplo, el reasentamiento en masa de «bárbaros» como terratenientes dentro del Imperio y su ingreso en las legiones no reflejó la decadencia romana, sino que fueron políticas racionales llevadas a cabo por un Estado con abundancia de puestos vacantes y escasez de mano de obra (Boak, 1955a). En un trabajo, pionero y luego clásico, acerca del impacto de las epidemias en la historia, Hans Zinsser puntualizó que

* Una versión anterior de este capítulo apareció como «Epidemics, Network, and the Rise of Christianity»: *Semeia* 56 (1992), 159-175.



Como revelan estos instrumentos quirúrgicos hallados en Pompeya, los romanos entendían la anatomía humana. Sin embargo, al ignorar aún la existencia de los gérmenes, fueron incapaces de tratar las enfermedades contagiosas.

> una y otra vez, el progreso del poder romano y su organización del mundo fue interrumpida por la única fuerza ante la cual el genio político y el valor militar eran completamente inútiles: las enfermedades epidémicas [...] Y cuando llegaron, como acarreadas por tormentosas nubes, todas las otras cosas se tornaron inútiles, y los hombres se agacharon aterrados, abandonando todas sus peleas y ambiciones, hasta que la tempestad hubo pasado ([1934] 1960, 99).

Pero mientras los historiadores de Roma han estado ocupados solucionando los entuertos de las generaciones anteriores, no puede decirse lo mismo de los historiadores de la época cristiana primitiva. Las palabras «epidemia», «plaga» y «enfermedad» ni siquiera aparecen en los índices de los más respetados trabajos recientes acerca de la expansión del cristianismo (Frend, 1984; MacMullen, 1984). Ésta no es una omisión sin importancia. En realidad, Cipriano de Cartago, Dionisio de Alejandría, Eusebio de Cesarea y otros padres de la Iglesia pensaron que las epidemias fueron una gran contribución a la causa cristiana. Yo opino lo mismo. En este capítulo, voy a proponer que si la sociedad clásica no se hubiese visto desbaratada y desmoralizada por estas catástrofes, el cristianismo nunca se habría transformado en una religión tan dominante. Para este fin, desarrollaré tres tesis.

La primera puede hallarse en los escritos de Cipriano, obispo de Cartago. Las epidemias empantanaron las capacidades explicativas y consolatorias del paganismo y de la filosofía griega. Por el contrario, el cristianismo ofreció una explicación mucho más satisfactoria de por qué habían caído sobre la humanidad esos tiempos terribles, y proyectó una esperanzadora, incluso entusiasta, imagen del futuro.

La segunda puede encontrarse en una epístola pascual de Dionisio, obispo de Alejandría. Los valores cristianos del amor y la caridad se tradujeron desde los inicios en normas de servicio social y de solidaridad comunitaria. Cuando llegaron los desastres, los cristianos estaban más preparados para hacerles frente, lo que resultó *en tasas sustancialmente más altas de supervivencia*. Esto significó que después de cada epidemia los cristianos constituyeron un mayor porcentaje de la población, aun sin contar con nuevos conversos. Además, su mejor tasa de supervivencia, muy notable, pudo haber sido vista como un «milagro» tanto por los paganos como por los mismos cristianos, lo que debió de influir en la conversión.

Reconozco que, mientras consulté las fuentes acerca del impacto histórico de las epidemias, descubrí un breve tratamiento de estos dos puntos en el soberbio trabajo de William H. McNeill, *Plagues and Peoples* (1976, 108-109). No puedo recordar haber leído antes una discusión de estos puntos. Debo de haberlo hecho, ciertamente, pero en un momento en el que estaba más interesado en la caída del Imperio

romano que en la expansión del cristianismo. De cualquier modo, ambos puntos tienen un pedigrí sociológico más que suficiente como elementos pertinentes en el análisis de «movimientos revitalizadores», es decir, en la expansión de nuevas religiones como respuesta ante las crisis sociales (Wallace, 1956; 1966; Thornton, 1981; Champagne, 1983; Stark y Bainbridge, 1985; 1987).

Mi tercera tesis es una aplicación de las teorías sobre el control de la conformidad (Hirschi, 1969; Stark y Bainbridge, 1985; 1987). Cuando una epidemia destruye una importante proporción de la población, deja un gran número de gente sin los lazos interpersonales que previamente la habían ligado al orden moral convencional. Mientras crecía la mortalidad durante cada una de estas epidemias, un gran número de personas, especialmente paganas, pudo haber perdido los vínculos que pudieron impedirles alguna vez convertirse en cristianos. A la vez, las superiores tasas de supervivencia de las redes sociales cristianas concederían a los paganos una probabilidad bastante alta de reemplazar sus lazos perdidos por nuevos vínculos con cristianos. De este modo, un número importante de paganos habría cambiado de unas redes sociales esencialmente paganas a otras eminentemente cristianas. En cualquier época, este cambio de redes sociales se transforma en conversiones religiosas, como vimos a grandes rasgos en el capítulo 1.

En lo que sigue expandiré cada uno de estos argumentos y ofreceré las pruebas que los corroboran. Pero primero, debo delinear el alcance de estas dos epidemias y su impacto demográfico.

Las epidemias

La gran epidemia del siglo II, llamada a menudo la «Plaga de Galeno», golpeó primero al ejército de Vero durante sus campañas en Oriente en el 165, y desde ahí se expandió por todo el Imperio. La mortalidad fue tan grande en varias ciudades que Marco Aurelio habló de caravanas de carros y carretas que sacaban a los muertos de las ciudades. Hans Zinsser puntualizó que

> murió tanta gente que muchas ciudades y villas de Italia y de las provincias fueron abandonadas y cayeron en la ruina. La desesperación y el desorden eran tan fuertes que hasta se pospuso una campaña contra los marcomanos. Cuando en el año 169 la guerra terminó finalmente, Haeser señala que muchos de los guerreros germánicos —hombres y mujeres— fueron encontrados muertos sin heridas en el campo de batalla, fallecidos a causa de la epidemia ([1934] 1960, 100).

No podemos conocer con certeza la tasa de mortalidad real, aunque no hay dudas de que fue alta. La estimación de Seeck, en 1910, que apuntaba que más de la mitad de la población del Imperio pereció, parece hoy en día demasiado alta (véase Littman y Littman, 1973). A la inversa, la conclusión de Gilliam de que sólo el 1% de la población murió es incompatible incluso con su propia afirmación de que «una gran y destructiva epidemia tuvo lugar durante el reinado de Marco Aurelio» (1961, 249).

Los Littman (1973) propusieron una tasa del 7 al 10%, a la que llegaron estudiando como ejemplos comparativos relevantes las epidemias de viruela en Minneapolis durante 1924 y 1925, y en Prusia occidental en 1874. Pero pasaron por alto que la tasa de las epidemias de viruela en sociedades menos modernas, con poblaciones sin una previa exposición a la enfermedad, era mucho más letal. En mi opinión, la más convincente es la estimación de McNeill (1976), quien señala que pereció entre un cuarto y un tercio de la población del Imperio durante esta plaga. Una mortandad de tal magnitud concuerda con los conocimientos actuales de epidemiología. Y también, con el análisis de la subsiguiente escasez de mano de obra (Boak, 1955a).

Casi un siglo después, una segunda epidemia, igualmente terrible, azotó el mundo romano. Se afirma que en su clímax cinco mil personas resultaron muertas diariamente sólo en la ciudad de Roma (McNeill, 1976). De esta epidemia tenemos muchos relatos contemporáneos, especialmente de fuentes cristianas. Así, Cipriano, obispo de Cartago, escribió en el año 251 que «muchos de los nuestros están muriendo» debido a «esta plaga contagiosa» (*Mortalidad*). Varios años después, Dionisio, obispo de Alejandría, escribió en su mensaje pascual que «esta enfermedad llegó inesperadamente, más espeluznante que cualquier desastre conocido» (Eusebio, *Historia eclesiástica*).

Estos desastres no se limitaron a las ciudades. McNeill (1976) sugiere que el número de víctimas pudo haber sido incluso mayor en áreas rurales. Boak (1955b) ha calculado que la pequeña ciudad de Karani, en Egipto, perdió probablemente más de un tercio de su población durante la primera epidemia. Cálculos basados en el relato de Dionisio sugieren que dos tercios de la población de Alejandría pudo haber perecido (Boak, 1947). Tales tasas de mortalidad han sido documentadas en otras épocas y lugares cuando una grave enfermedad contagiosa ha azotado a una población que no se había visto expuesta anteriormente. Por ejemplo, en 1707, la viruela mató a más del 30% de la población de Islandia (Hopkins, 1983). De cualquier manera, mi interés en este punto no es epidemiológico, sino que más bien tiene que ver con la experiencia humana ante tales crisis y calamidades.

Crisis y fe

Frecuentemente en la historia humana, las crisis producidas por desastres naturales y sociales se han traducido en crisis de fe. Ocurre así típicamente porque el desastre plantea cuestiones a la religión dominante a las que ésta es incapaz de responder. Esta incapacidad puede manifestarse en dos niveles. Primero, la religión puede fracasar en su intento de ofrecer una explicación satisfactoria de *por qué* ocurrió el desastre. Segundo, la religión puede verse como *inoperante* ante el desastre, lo que se vuelve sumamente crítico cuando todos los medios no religiosos también se manifiestan inadecuados, es decir, cuando lo sobrenatural queda como la única fuerza plausible de ayuda. Frecuentemente, en respuesta a estos «fracasos» de sus religiones tradicionales, las sociedades han evolucionado o han adoptado nuevos credos. La instancia clásica son las series de movimientos mesiánicos que periódicamente se han suscitado en las comunidades indígenas de Norteamérica, como respuesta a su incapacidad para resistir a las invasiones de los colonos europeos (Money, 1896). La prevalencia de nuevos movimientos religiosos en sociedades que sufren una rápida modernización ilustra también este punto. Bryan Wilson (1975) ha hecho estudios de muchos episodios similares en todo el mundo.

En un trabajo ahora famoso, Anthony F. C. Wallace (1956) argumentaba que *todas* las religiones surgen como respuesta a una crisis. Parece una perspectiva innecesariamente extrema, aunque existen abundantes testimonios de que la fe rara vez es «ciega», en el sentido de que las religiones antiguas son frecuentemente *repudiadas* y se aceptan otras nuevas en tiempos turbulentos. Y ciertamente los períodos de furibundas epidemias cumplen los requerimientos señalados por Wallace.

En este capítulo contrastaré la capacidad del cristianismo para explicar las epidemias con la de sus competidores en el mundo grecorromano. También examinaré las variadas maneras mediante las cuales el cristianismo no sólo pareció ser, sino que fue realmente *eficaz*. Esto es típico también. Ésta es la razón en verdad, de por qué el término «movimiento revitalizador» se aplica a las nuevas religiones que surgen durante tiempos de crisis: el nombre indica las contribuciones positivas que tales movimientos realizan a menudo al «revitalizar» la capacidad de una cultura para lidiar con sus problemas.

¿Cómo «revitalizan» las religiones? Primordialmente al movilizar a sus gentes para que lleven a cabo acciones colectivas. Así, los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas norteamericanos durante los siglos XVIII y XIX revitalizaron inicialmente esas sociedades al reducir el alcoholismo y el desánimo, proporcionando así un marco efectivo para que bandas desorganizadas pudieran adherirse a una entidad política

organizada, capaz de acciones concertadas. El hecho de que los indios se hayan mostrado incapaces de resistir las intrusiones de los blancos a largo plazo, no debe empañar los obvios beneficios de tales acciones al principio, y cómo éstos «probaron» la validez de los nuevos credos. De este modo, nuevas ideas o teologías generan a menudo nuevas disposiciones sociales mejor preparadas para las nuevas circunstancias.

Los sociólogos están acostumbrados a mostrarse suspicaces ante las explicaciones «teológicas» e «ideológicas», y con frecuencia suponen que éstas son simplemente epifenómenos reducibles con facilidad a causas «reales», tangibles en la naturaleza. Esto se aplica también a algunos sociólogos especializados en el cristianismo primitivo. Sin embargo, demostraré en este capítulo, y en muchos otros lugares de este libro, que las ideas son a menudo factores críticos que determinan no sólo el comportamiento individual sino también el camino de la historia. Más concretamente: para las gentes del mundo grecorromano ser cristiano o pagano no era simplemente una materia de «preferencia». Los contenidos de las creencias cristianas y paganas eran más bien *diferentes* en los modos que determinaban en gran manera no sólo sus capacidades explicativas, sino también sus aptitudes relativas para movilizar recursos humanos.

Para valorar estas diferencias entre paganos y cristianos, pongámonos en su lugar cuando se enfrentaban a una de esas nefastas epidemias.

Estamos, pues, en una ciudad con hedor a muerte. A nuestro alrededor, caen nuestra familia y nuestros amigos. Nunca podremos estar seguros de si caeremos enfermos nosotros también. En medio de tan espantosas circunstancias los humanos son arrastrados a preguntarse *por qué*. ¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué ellos y no yo? ¿Moriremos todos? ¿Por qué existe el mundo? ¿Qué va a pasar después? ¿Qué podemos hacer?

Si somos paganos, sabemos ya probablemente que nuestros sacerdotes profesan una crasa ignorancia. No saben por qué los dioses han enviado tales miserias; o si, de hecho, los dioses tienen algo que ver con ello, o si acaso les importa (Harnack, 1908, II). Peor aún, muchos de nuestros sacerdotes han huido de la ciudad, tal como lo han hecho las más altas autoridades civiles y las familias más ricas, lo que se suma al desorden y al sufrimiento.

Supongamos que en lugar de paganos somos filósofos. Aun si rechazamos los dioses y profesamos una u otra escuela de filosofía griega, tampoco tenemos respuestas. La ley natural no nos sirve de ayuda para decirnos por qué abunda el sufrimiento, al menos no si buscamos un *significado* a las razones ofrecidas. Sostener que la supervivencia es un asunto de suerte hace que la vida de un individuo sea trivial. Cicerón expresó la incapacidad del humanismo clásico, y del moderno, para ofrecer razones convincentes cuando afirmó que «depende de la fortuna o (como deberíamos decir) de las 'condiciones' el que experi-

mentemos la prosperidad o la adversidad en el futuro. Ciertos eventos se deben en realidad a causas naturales que están más allá del control humano» (citado por Cochrane, [1940] 1957, 100).

Además, para una ciencia que todo lo ignora sobre las bacterias (y más aún de los virus), el empleo del sintagma «causas naturales» en relación con estas grandes epidemias es sencillamente el modo utilizado por los filósofos para decir «Nadie sabe nada». No estoy discutiendo aquí si la supervivencia es efectivamente algo sustancialmente fortuito, o que las epidemias tengan o no causas naturales. Lo que sí estoy sosteniendo es que la gente prefiere explicaciones que afirmen que tales eventos reflejan intenciones históricas subyacentes, y que los amplios contornos de la vida son coherentes y explicables. No sólo los filósofos de la época fueron incapaces de proporcionar tales significados, sino que desde el punto de vista de la ciencia y la filosofía clásicas estos eventos estaban en realidad fuera del control humano, pues no había tratamiento médico alguno que pudiera sugerirse para detenerlos. Efectivamente, los filósofos de la época no pudieron pensar en algo más inteligente que antropomorfizar la sociedad y alegar su senilidad. Como afirma Cochrane, «mientras una plaga mortal estaba devastando el Imperio [...], los sofistas parloteaban vagamente acerca del agotamiento de la virtud en un mundo que envejecía» ([1940] 1957, 155).

Pero, si somos cristianos, nuestra fe afirma tener respuestas. McNeill las resumió de la siguiente manera:

> Otra ventaja de la que disfrutaron los cristianos sobre los paganos era que las enseñanzas de su fe hacían que sus vidas tuvieran un significado incluso más allá de una muerte repentina y sorprendente [...] Incluso un resto convulso de supervivientes, que de algún modo había superado la guerra y la pestilencia, o ambas, podía encontrar calor, consuelo y cura inmediata en la perspectiva de una existencia celestial para aquellos parientes y amigos que no estaban ya [...] El cristianismo era, por tanto, un sistema de pensamiento y de sentimientos minuciosamente adaptado a tiempos turbulentos, en los cuales prevalecían las dificultades, las enfermedades y la muerte violenta (1976, 108).

Cipriano de Cartago dio casi la bienvenida, al parecer, a la gran epidemia de su tiempo. En un escrito del año 251 afirmó que sólo los no cristianos tenían que temer la epidemia. Además, destacó que aunque

> los justos están muriendo con los injustos, no hay que pensar que la destrucción es común tanto para los buenos como para los malos. Los justos son llamados al refrigerio, y los injustos son llevados a la tortura; los creyentes reciben más rápidamente la protección; el castigo, los no creyentes [...] Cuán adecuado, cuán necesario es que esta plaga

> contagiosa, que parece nefasta y mortal, ponga al descubierto la justicia de cada uno y examine las mentes de la raza humana: dónde hay buen cuidado de los enfermos; dónde los parientes muestran el amor debido hacia los suyos, o bien si los amos muestran compasión por sus esclavos enfermos, o si los médicos no abandonan a los afligidos [...] Aunque esta mortalidad no haya contribuido a nada más, ha logrado especialmente una cosa para los cristianos y los servidores de Dios, a saber, que hayamos comenzado alegremente a buscar el martirio mientras aprendemos a no temer la muerte. Éstas son pruebas y ejercicios para nosotros, no muertes, y otorgan a nuestra mente la gloria de la fortaleza; por el desprecio a la muerte tales pruebas nos preparan para la corona [...] No debemos llorar a nuestros hermanos que han sido liberados del mundo por la llamada del Señor, puesto que sabemos que no han desaparecido, sino que han sido enviados antes; en su partida ellos nos mostrarán el camino; ya que acostumbramos a verlos como viajeros y peregrinos, no debemos lamentarnos por ellos, sino recordarlos con nostalgia... No debe darse a los paganos la ocasión de censurarnos merecida y justificadamente a causa de que lloramos por aquellos que, según nosotros, aún viven (*Mortalidad*, 15-20).

Su colega, el obispo Dionisio se dirigía a los fieles de Alejandría de un modo similar: «Otras gentes no pensarían que se trata de una época festiva», escribió, pero «lejos de ser momentos de angustia, es tiempo de un gozo inimaginable» (*Cartas festales*, citadas por Eusebio en su *Historia eclesiástica*). Dionisio reconocía la alta tasa de mortalidad y señalaba que aunque ese hecho aterrorizaba a los paganos, los cristianos veían la epidemia sencillamente como una «enseñanza y una prueba». Así, en una época en la cual todas las religiones resultaron cuestionadas, el cristianismo ofreció explicación y consuelo. Y, lo que es más importante, la doctrina cristiana *proporcionó un modo de actuar*. Es decir, el camino cristiano parecía funcionar.

Tasas de supervivencia y regla de oro

En el clímax de la segunda gran epidemia, alrededor del 260, en la Epístola Pascual ya citada, Dionisio compuso una amplia alabanza de los heroicos esfuerzos de los cristianos locales en el cuidado de los enfermos, muchos de los cuales perdieron sus vidas mientras cuidaban de otros:

> La mayoría de nuestros hermanos cristianos mostró un amor y lealtad ilimitados, sin mostrar jamás mezquindad, sólo pensando en el prójimo. Despreocupados ante los peligros, se hicieron cargo de los enfermos, atendiendo a todas sus necesidades y sirviéndolos en Cristo, y con ellos partieron de esta vida serenamente felices. Al ser infectados por otros

> con la enfermedad, atrajeron hacia sí mismos los males de sus vecinos y aceptaron jubilosamente sus dolores. Muchos, mientras cuidaban y atendían a otros, atrajeron las muertes de otros hacia sí mismos y murieron en su lugar [...] Los mejores de entre nuestros hermanos perdieron la vida de esta manera; numerosos presbíteros, diáconos y laicos que obtuvieron así elevados elogios, pues la muerte en esta forma, como resultado de una gran misericordia y una fe poderosa, parece en todos sus aspectos algo equivalente al martirio.

Dionisio hacía hincapié en la alta mortalidad producida por la epidemia al afirmar cuánta más felicidad sentirían los supervivientes si, como los egipcios en época de Moisés, hubieran perdido sólo al primogénito de cada hogar, puesto que «no hay casa en la cual haya un solo muerto. ¡Cómo desearía que sólo hubiese uno!». Pero, aunque la epidemia no perdonó a los cristianos, sugería que los paganos pagaron un precio mucho más alto: «Todo su impacto cayó sobre los paganos».

Dionisio ofrecía también una explicación de la diferencia en la tasa de mortalidad. Tras notar en toda su extensión cómo la comunidad cristiana había atendido a los enfermos y moribundos e incluso preparado a los muertos para un entierro digno, escribió:

> Los paganos se comportaron de manera opuesta. En el comienzo de la enfermedad alejaron a los que sufrían y huyeron de su lado, arrojándolos a los caminos antes de que muriesen, tratando a los cadáveres como basura, esperando de este modo evitar la expansión y el contagio de la fatal enfermedad; pero no importaba lo que hicieran: no pudieron escapar.

Sin embargo, ¿debemos creerle? Si vamos a dar valor a lo que afirma Dionisio, debemos demostrar que los cristianos en realidad cuidaron a los enfermos mientras la mayoría de los paganos no lo hizo. También debemos mostrar que estos distintos patrones de respuesta pudieron haber resultado en importantes diferencias en las tasas de mortalidad.

Respuestas cristiana y pagana

Parece muy improbable que un obispo escriba una carta pastoral llena de falsedades acerca de cosas que sus feligreses podrían comprobar con sus propios ojos. Así es que, si señala que muchos de los dirigentes de la diócesis habían perecido mientras atendían a los enfermos, es razonable creer que así ocurrió. Además, hay testimonios convincentes de fuentes paganas que señalan que ése fue el comportamiento de los cristianos. Así, un siglo después, el emperador Juliano lanzó una campaña para instituir centros paganos de caridad en un esfuerzo por igualar a los cristianos.

Juliano, en una carta al sumo sacerdote de Galacia en el 362, se quejó de que los paganos necesitaban igualar las virtudes de los cristianos, pues el reciente crecimiento del cristianismo se debía a su «carácter moral, aunque fuera fingido», y a «su benevolencia para con los extraños y su cuidado por las tumbas de los muertos». En una carta a otro sacerdote, Juliano escribió: «Me parece que cuando ocurría que los pobres eran abandonados e ignorados por los sacerdotes, los impíos galileos se daban cuenta de ello y dedicaban sus vidas a la benevolencia». Y también: «Los impíos galileos no apoyaban sólo a sus pobres, sino también a los nuestros, y todos podían caer en la cuenta de que éstos carecían de nuestra ayuda» (citado en Johnson, 1976, 75; Ayerst y Fisher, 1971, 179-181).

Es claro que Juliano aborrecía a «los galileos». Incluso sospechaba que su benevolencia tenía segundas intenciones. Pero reconocía que sus propios actos de caridad y los del paganismo organizado palidecían en comparación con los esfuerzos cristianos, que habían creado «un estado de asistencia social en miniatura dentro de un Imperio que en su mayor parte carecía de servicios sociales» (Johnson, 1976, 75). En tiempos de Juliano (siglo IV), era ya demasiado tarde para sobrepasar estos colosales resultados, cuyas semillas habían sido plantadas con doctrinas como «Yo soy el guardián de mi hermano», «Haz con los demás como te gustaría que hicieran contigo», y «Mejor es dar que recibir» (Grant, 1977).

El testimonio de Juliano también apoyaba la tesis de que las comunidades paganas no igualaron los niveles de caridad cristianos durante las epidemias, dado que tampoco lo hicieron en tiempos normales, cuando los riesgos que acarreaba eran mucho menores. Pero hay más testimonios.

Uno de los relatos más detallados de epidemias en el mundo clásico se encuentra en la obra de Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* (II, 47-55). Tucídides, de hecho, fue un superviviente de la epidemia mortal que azotó Atenas en el año 431 a.C., pues contrajo la enfermedad en los primeros días de la plaga. Los autores médicos modernos (Marks y Beatty, 1976) elogian su detallada y cuidadosa reseña de los síntomas, por lo que se puede decir al menos lo mismo de su descripción de las reacciones públicas.

Tucídides comenzaba señalando la ineficacia tanto de la ciencia como de la religión:

> Los médicos eran prácticamente incapaces de tratar la enfermedad debido a su ignorancia de los métodos adecuados [...] Igualmente ineficaces eran las oraciones elevadas en los templos, las consultas en los oráculos y todo eso; en realidad, al final la gente estaba tan vencida por sus padecimientos que no prestaba mayor atención a esas cosas (II, 49).

Luego relataba que, una vez reconocida la naturaleza contagiosa de la enfermedad, «la gente tenía miedo de hacer visitas». Como resultado, «morían sin que nadie se ocupara de ellos; en realidad hubo muchos hogares en los cuales todos los habitantes perecieron por falta de atención»:

> Los cadáveres se iban amontonando uno encima de otro, y se podían ver personas medio muertas tambaleándose por las calles o entre las multitudes, sedientas alrededor de las fuentes. Los templos en los que se refugiaban estaban llenos de cadáveres de gente que había muerto allí adentro. La catástrofe era tan abrumadora que los hombres, sin saber qué habría de ocurrirles después, se volvieron indiferentes ante cualquier norma religiosa o legal [...] No había ley humana o divina que tuviera un poder restrictivo. En cuanto a los dioses, parecía dar igual si se los adoraba o no, cuando se veía que buenos y malos morían indiscriminadamente (II, 51-53).

Aunque separada por casi siete siglos, esta descripción de cómo reaccionaron los paganos en Atenas ante una epidemia mortal es sorprendentemente similar a la reacción pagana ante la epidemia de Alejandría. Tucídides reconocía que algunos que como él se recuperaron de la enfermedad —y se volvieron así inmunes— trataron de atender a los enfermos, pero su número parece haber sido pequeño. Sin embargo, Tucídides aceptó que lo único sensato era huir de la epidemia y evitar el contacto con los enfermos.

Vale la pena señalar que el famoso médico Galeno vivió la primera epidemia durante el mandato de Marco Aurelio. ¿Qué fue lo que hizo? Marchó rápidamente de Roma, a una propiedad apartada en Asia Menor, hasta que pasó el peligro. De hecho, historiadores modernos de la medicina han señalado que la descripción de la enfermedad realizada por Galeno es «extrañamente incompleta», y sugieren que ello se debe a su apresurada partida (Hopkins, 1983). Es cierto que se trata de la respuesta de un solo hombre, pero de uno ampliamente admirado por generaciones posteriores como el médico más grande de la época. Aunque al menos un importante historiador moderno de la medicina ha sentido la necesidad de escribir un trabajo exculpatorio acerca de la huida de Galeno (Walsh, 1931), en la época no fue considerada como algo inusual o que lo desacreditara. Es lo que cualquier persona prudente habría hecho, de tener los medios para hacerlo; a menos que fueran «galileos», por supuesto.

Aquí deben exponerse ciertos asuntos doctrinales, pues algo distintivo se introdujo en el mundo con el desarrollo del pensamiento judeocristiano: la unión de un código ético social superior con la religión. No hay nada nuevo en la idea de que lo sobrenatural demanda comportamientos éticos de los humanos: los dioses siempre han deseado sacrificios y adoración. Tampoco había nada nuevo en la noción de que lo sobrenatural respondería a las ofrendas, que los dioses podían ser inducidos a inter-

cambiar servicios por sacrificios. Lo nuevo resultaba ser la noción de que era posible la existencia de relaciones entre los humanos y lo sobrenatural distintas a las del trueque por interés personal. La doctrina cristiana de que Dios ama a quienes lo aman era algo extraño para las creencias paganas. MacMullen ha señalado que desde la perspectiva pagana «lo que importaba era [...] el servicio que podía proveer la divinidad, puesto que un dios (como había enseñado Aristóteles hacía tiempo) no podía sentir amor alguno como respuesta ante lo ofrendado» (1981, 53). Igual de extraña ante ojos paganos era la noción de que, debido a que Dios ama a la humanidad, los cristianos no pueden agradar a Dios a menos que *se amen los unos a los otros*. En verdad, como Dios demuestra su amor por medio del sacrificio, los humanos deben demostrar su amor mediante el sacrificio *a favor del prójimo*. Además, tales responsabilidades debían extenderse más allá del ámbito de las familias y las tribus, en realidad a «todos aquellos que en cualquier lugar invoquen el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 *Corintios* 1, 2). Estas ideas eran revolucionarias.

Los escritores paganos y cristianos fueron unánimes al señalar que las Escrituras cristianas no sólo sostenían que los deberes centrales de la fe eran el amor y la caridad, sino que, además, debían ejercerlos en el comportamiento diario. Sugiero la lectura del siguiente pasaje de *Mateo* (25, 35-40) como si fuera la primera vez, para intentar percibir el poder de esta nueva moral cuando era *nueva*, y no siglos después, en tiempos más cínicos y mundanos:

> Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis, anduve desnudo y me vestisteis, estuve enfermo y me confortasteis, estuve en la cárcel y me visitasteis [...] En verdad os digo que todo cuanto hicisteis con el más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hicisteis.

Cuando el Nuevo Testamento era *nuevo*, éstas eran las normas de las comunidades cristianas. Tertuliano proclamaba: «Es nuestra preocupación por el desposeído, nuestra práctica de amorosos cuidados, lo que nos marca ante los ojos de nuestros adversarios. '¡Mira tan sólo! —dicen—, ¡Mira cómo se aman!'» (*Apologético*, 39).

Harnack citaba los deberes de los diáconos, tal como habían sido dibujados en las *Constituciones Apostólicas*, para mostrar que aquéllos habían sido elegidos para dar apoyo a los enfermos, a los débiles, pobres e impedidos:

> Deben ser hacedores de buenas obras, ejercer una supervisión general día y noche sin despreciar al pobre ni mostrar acepción de personas hacia los ricos; deben averiguar quiénes están en la miseria y no excluirlos

> de los repartos de los fondos de la Iglesia, convenciendo también a los acomodados para que destinen dinero a buenas obras (1908, I, 161).

Leamos lo que escribe Ponciano, en su biografía de Cipriano de Cartago, acerca de cómo el obispo instruyó a su grey cartaginesa:

> Cuando la gente está ya reunida, lo primero que hace es recalcar los beneficios de la piedad [...] Luego procede a agregar que no hay nada extraordinario en dar cariño sólo a nuestra gente con las atenciones propias del amor, sino que el que tiende a la perfección *debe hacer algo más que los paganos o los publicanos*, a saber, vencer el mal con el bien y practicar un amor misericordioso como el de Dios, amando también a sus enemigos [...] Así, hará el bien a todos los hombres y no sólo a los que profesan la fe (citado en Harnack, 1908, I, 172-173).

Y, como hemos visto, eso es precisamente lo que más preocupaba a Juliano mientras trabajaba para revertir la expansión del cristianismo y restaurar el paganismo. Pero, por más esfuerzos que hizo para que los sacerdotes paganos igualaran aquellas prácticas cristianas, no hubo casi respuesta, puesto que *no había bases doctrinarias o prácticas tradicionales* en las que pudieran basarse. No era que los romanos no supieran nada de caridad, sino que ésta no se fundaba en el servicio a los dioses. Las divinidades paganas no castigaban las violaciones éticas puesto que no imponían demandas éticas: los humanos sólo ofendían a los dioses mediante el desprecio o la violación de las normas rituales (MacMullen, 1981, 58). Dado que las divinidades paganas sólo requerían para ellas actos propiciatorios y dejaban los asuntos humanos en manos de los hombres, un sacerdote pagano no podía predicar que los que no tenían espíritu caritativo arriesgaban su salvación. En realidad, los dioses paganos ni siquiera ofrecían la salvación. Podían ser sobornados para realizar diversos servicios, pero los dioses no proporcionaban solución alguna al problema de la muerte. Debemos tener esto en cuenta a la vez que comparamos las reacciones de cristianos y paganos ante la presencia de un fallecimiento repentino. Galeno no creía en la vida después de la muerte. Los cristianos estaban seguros de que esta vida era sólo un preludio. Permanecer en Roma para tratar a los afligidos hubiera requerido de Galeno una valentía sustancialmente superior a la que los cristianos requerían para hacer lo mismo.

Tasa diferente de mortalidad

¿Pero cuánto pudo haber supuesto esto? Ni siquiera lo mejor de la ciencia grecorromana tenía conocimientos suficientes para *tratar* estas epi-

demias, aparte de evitar todo contacto con los enfermos. Así, incluso si los cristianos obedecían al mandamiento de atender a los enfermos, ¿qué podían hacer para ayudar? De hecho, a riesgo de su propia vida podían salvar un inmenso número de vidas. McNeill puntualiza:

> Cuando todos los servicios regulares se colapsan, los cuidados elementales pueden reducir la mortalidad de gran manera. La simple provisión de comida y agua, por ejemplo, a personas que están de momento demasiado débiles para hacer frente a la enfermedad por sus propios medios, les permitirá recuperarse en lugar de morir miserablemente (1976, 108).

Algunas cifras hipotéticas nos pueden ayudar a comprender cuánto impacto pudo tener el cuidado cristiano de los enfermos en las tasas de mortalidad de estas epidemias. Comencemos con una ciudad de 10.000 habitantes en el año 160, justo antes de la primera epidemia. En el capítulo 1 calculé que los cristianos representaban alrededor del 0,4 % de la población total del Imperio ese año, así que supongamos que 40 habitantes de esta ciudad eran cristianos, mientras que 9.960 eran paganos: una proporción de 1 cristiano cada 249 paganos. Ahora bien, asumamos que una epidemia genera una tasa de mortalidad del 30 % durante su paso por una población que no gozara de atención alguna. Expertos médicos modernos creen que los cuidados concienzudos *sin medicación alguna* pueden disminuir al menos dos tercios de la tasa de mortalidad, e incluso más. Así que presumamos una mortalidad cristiana del 10 %. Al extrapolar estas tasas de mortalidad resulta que tendríamos como supervivientes a 36 cristianos y 6.972 paganos en el año 170, después de la epidemia. Entonces la proporción de cristianos y paganos era de 1 a 197, un cambio importante.

Sin embargo, no hay razón para suponer que la conversión de paganos al cristianismo debió de haber disminuido durante la epidemia; en realidad, como veremos, la tasa podía haber subido perfectamente en ese momento. De acuerdo con la conversión al cristianismo calculada en un 40 % cada decenio, debemos sumar 16 conversos a este número total de cristianos y restar estos mismos 16 de la totalidad de los paganos. Esto nos deja una proporción de 1 cristiano por 134 paganos.

Para simplificar las cosas, supongamos que la población de esta ciudad se mantuvo estática durante los siguientes noventa años, hasta que fue azotada por la segunda epidemia, y que la tasa de conversión se mantuvo en un 40 % por decenio. Presumamos también que las tasas de mortalidad del 10 % y el 30 % se aplican nuevamente. Después de que esta segunda plaga hubiera acabado, en el año 260 debería haber habido 997 cristianos y 4.062 paganos en esa ciudad. Es una proporción de 1 cristiano por cada 4 paganos. Si no hubieran existido ambas epidemias,

y hubiese sido la conversión el único factor que determinara los tamaños relativos de la población pagana y cristiana, entonces, en el 260 debería haber habido 1.157 cristianos y 8.843 paganos, es decir una proporción de 1 cristiano por cada 8 paganos. De hecho, naturalmente, la población no pudo haberse mantenido estática durante este período. En los tiempos anteriores a la medicina moderna, las epidemias fueron especialmente duras para los niños y las mujeres embarazadas y para los que sufrían infecciones congénitas (Russell, 1958). Por tanto, después de graves epidemias se reducía la tasa de natalidad. Con una menor tasa de mortalidad, la tasa de natalidad de los cristianos habría disminuido mucho menos que la de los paganos, y esto también habría aumentado la proporción de cristianos en relación con los paganos.

De este modo los cristianos habrían obtenido una inmensa ganancia proporcional sin haber tenido un solo converso durante este período. Pero, como se dijo, esta misma circunstancia debió dar como resultado muchos conversos. Por una parte, si durante la crisis los cristianos cumplían cabalmente con su ideal de ayudar *a todos*, habría habido muchos supervivientes paganos que debían sus vidas a sus vecinos cristianos. Por otra, nadie podía dejar de notar que los cristianos no sólo tenían la capacidad de arriesgar sus vidas, sino que, además, también eran menos proclives a morir.

Como Kee (1983) nos ha recordado tan claramente, el milagro era algo intrínseco a la credibilidad religiosa en el mundo grecorromano. Los estudiosos modernos se han limitado durante mucho tiempo a desechar los relatos de milagros en el Nuevo Testamento y otras fuentes similares como algo puramente literario, y no como cosas que realmente ocurrieron. Pues bien, debemos advertir de que en los «tabernáculos» de los mormones de toda la Norteamérica moderna se están llevando a cabo sanaciones. No es necesario proponer la tesis de que es Dios el agente activo en estas «curaciones» para aceptar su realidad, ya sea como eventos reales o percepciones subjetivas. ¿Por qué, entonces, no debemos aceptar que se estaban realizando también «milagros» en la época del Nuevo Testamento, y que la gente los esperaba como una prueba de autenticidad en lo religioso? En verdad, MacMullen señala como algo obvio el que una gran parte de la conversión se basaba en «la muestra visible de la divinidad en acción» (1981, 126). El mismo autor sugiere que el martirio pudo haber sido percibido como algo milagroso, por ejemplo.

A la luz de estos antecedentes, consideremos que una tasa de supervivencia cristiana muy superior a las de los demás difícilmente podía parecer otra cosa que no fuese un milagro. Además, mayores tasas de supervivencia habrían hecho que un número mayor de cristianos fuera *inmune*, con lo que podían transitar entre los afligidos pareciendo invulnerables. De hecho, aquellos cristianos más activos en la atención a los

enfermos eran proclives a contraer la enfermedad muy tempranamente y a sobrevivir a ésta, puesto que ellos a su vez eran atendidos por otros. De este modo se creó una legión completa de trabajadores milagrosos que cuidaba a los «moribundos». ¿Quién iba a decir que era la sopa que ellos daban pacientemente a los indefensos la que los curaba, en vez de las oraciones que los cristianos ofrecían en su favor?

Moralidad, fuga y vínculos personales

Ya he subrayado la importancia de las redes sociales en el proceso de la conversión. Por ello es útil ofrecer un análisis comparativo del impacto de las epidemias en las redes sociales de cristianos y paganos, y cómo esto pudo haber cambiado sus patrones relativos de lazos personales. Mostraré en líneas generales que una epidemia pudo haber causado un caos en las relaciones sociales paganas, dejando a un gran número de ellos con muy pocos vínculos con ótros paganos, mientras que al mismo tiempo aumentaban enormemente las probabilidades de acrecentar sus lazos con los cristianos.

Volvamos a nuestra ciudad hipotética y centremos nuestra atención en tres variedades de vínculos interpersonales: 1. cristiano-cristiano; 2. cristiano-pagano; 3. pagano-pagano. Si aplicamos la tasa diferencial de mortalidad que hemos usado anteriormente (10% para cristianos y 30% para paganos), podemos calcular *probabilidades de supervivencia* para cada variedad de *vínculo*. Aquí nuestro interés no radica en la supervivencia de los individuos, sino en la de un determinado vínculo; por lo tanto, nuestra medida son las probabilidades de que ambas personas sobrevivan a la epidemia. La tasa de supervivencia para el vínculo cristiano-cristiano es de 0,81 (u 81%). La tasa de supervivencia para el vínculo cristiano-pagano es de 0,63, y la tasa de supervivencia para el vínculo pagano-pagano es de 0,49. Por lo tanto, los vínculos entre paganos no sólo son el doble de proclives a perecer que los existentes entre cristianos, sino que los lazos entre paganos y cristianos son más proclives a sobrevivir que aquellos que unen a los paganos entre sí.

Estas tasas de supervivencia de las relaciones personales sólo tienen en cuenta la tasa diferencial de mortalidad. Pero los vínculos también se cortan si una persona se va del lugar. Puesto que sabemos que un número importante de paganos huyó de las epidemias (mientras los cristianos permanecieron), también debemos considerarlo. Supongamos que un 20% de la población pagana huyó. En ese caso la tasa de supervivencia para el vínculo pagano-pagano es de 0,25, y la del vínculo cristiano-pagano de 0,45, mientras que la de cristiano-cristiano se mantiene en 0,81.

Estas tasas presumen, por supuesto, que las víctimas cristianas de una epidemia recibieron cuidados y atenciones, mientras que los paganos no. Sin embargo, nuestras fuentes testifican que *algunos paganos* fueron de hecho atendidos por cristianos. Dados los tamaños relativos de las poblaciones de cristianos y paganos en el momento de comenzar la epidemia, los primeros no habrían tenido los recursos humanos suficientes para atender a todos o incluso a una parte importante de los paganos enfermos. Presumiblemente, la proximidad y los vínculos habrían determinado qué paganos serían cuidados por los cristianos. Es decir, los paganos que vivían cerca de cristianos, y/o aquellos que tenían cerca amigos cristianos (o incluso parientes), habrían tenido mayor posibilidad de ser atendidos. Aceptemos que los cuidados cristianos eran algo conducente a que los paganos sobrevivieran tanto como los cristianos. Esto resulta en el hecho que los paganos atendidos por cristianos mostraban tasas de supervivencia mucho más altas que el resto de los paganos. Pero también significa que debemos volver a calcular la tasa de supervivencia del vínculo cristiano-pagano. Si asumimos que los paganos en estas relaciones tenían una probabilidad de supervivencia tan buena como la de los cristianos, entonces la tasa de supervivencia para este vínculo es de 0,81: más de tres veces que la tasa de supervivencia del lazo pagano-pagano.

Otra forma de ver esta realidad es ponerse en el lugar de un pagano que antes de la epidemia tuviera cinco vínculos cercanos, cuatro con paganos y uno con un cristiano. Podemos expresar esto a razón de 1 vínculo cristiano-pagano por cada 4 vínculos paganos. Supongamos que este pagano se queda en la ciudad y sobrevive. Restando la mortalidad y la huida, nos queda una proporción de vínculo cristiano-pagano de 0,81 a 1. Lo que pasó fue que en donde antes hubo cuatro paganos por un cristiano en el círculo íntimo de este pagano, ahora hay, en efecto, uno por cada uno; una drástica ecualización.

Para los paganos supervivientes, esta mayor proporción de vínculos con los cristianos no sólo sería simplemente mayor debido a la alta tasa de supervivencia de estas relaciones, sino que, además, durante y después de la epidemia, la formación de nuevas relaciones se vería cada vez más predispuesta a favor de los cristianos. Una razón es que las atenciones y cuidados son, en sí mismos, una gran oportunidad para crear nuevos vínculos. Otra es el hecho de que es más fácil crear vínculos con una red social que ha sido menos afectada por la enfermedad. Para entender bien esto último, concentrémonos nuevamente en el pagano que después de la epidemia tenía un vínculo cercano con un pagano y otro con un cristiano. Supongamos que él o ella desea reemplazar los vínculos perdidos; tal vez, volver a casarse. El amigo cristiano tiene aún muchos otros vínculos que ofrecer a este pagano. El amigo pagano, sin

embargo, se halla bastante carente de lazos. Para el cristiano, hay un 80 % de probabilidades de que alguno de sus amigos o parientes sobreviviera a la epidemia y permaneciera en la ciudad. Para el pagano, estas posibilidades son sólo del 50 %.

La consecuencia de todo esto es que los supervivientes paganos tuvieron cada vez más probabilidades de conversión debido al aumento de sus vínculos con los cristianos.

Conclusión

Varios autores modernos han advertido contra la tendencia de un análisis de la expansión del cristianismo como algo inevitable, cosa que las generaciones anteriores de historiadores cristianos tendieron a hacer, pues —dado que sabemos que en realidad el pequeño y oscuro movimiento que inauguró Jesús se las arregló a lo largo de varios siglos para dominar la civilización occidental— nuestras percepciones históricas sufren de un exceso de confianza. Como resultado, los estudiosos hacen más a menudo un recuento que un esfuerzo por explicar los motivos de la cristianización de Occidente, y al hacerlo parecen «dar por sentado que el fin del paganismo iba a ocurrir», como ha señalado Peter Brown (1964, 109).

De hecho, naturalmente, el florecimiento del cristianismo fue un camino largo y peligroso. Hubo muchos momentos críticos en los que fueron posibles fácilmente resultados diferentes. Además, en este capítulo he argumentado que si *no hubiesen ocurrido* ciertas crisis, los cristianos se habrían visto privados de importantes, y posiblemente cruciales, oportunidades.

MacMullen nos ha advertido de que esa «cosa enorme llamada paganismo no se desmoronó en un solo día». Después de todo, el paganismo fue una parte activa y vital en la expansión de los imperios helénico y romano, por lo que *debió* haber tenido la capacidad de satisfacer impulsos religiosos básicos, al menos durante varios siglos. Pero es un hecho también que el paganismo es ahora historia. Y si fueron necesarias devastadoras tormentas para desmoronar esa «cosa enorme», las aterradoras crisis producidas por estas dos epidemias fueron probablemente las más dañinas. Entonces, si estoy en lo correcto, el paganismo sí se «desmoronó» en cierto sentido, o al menos contrajo una enfermedad fatal durante estas epidemias, cayendo víctima de su incapacidad para enfrentarse social y espiritualmente a estas crisis; una incapacidad repentinamente revelada por el ejemplo de su advenedizo retador. Retornaré a estos temas en los dos capítulos finales.

Como el infanticidio estaba prohibido y las mujeres se sentían más inclinadas a convertirse que los varones, pronto hubo entre los cristianos más mujeres que hombres, mientras que entre los paganos la situación fue la inversa.

5

LA FUNCIÓN DE LA MUJER EN LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO*

En el fragor de las denuncias contemporáneas que acusan al cristianismo de patriarcal y sexista, se olvida a menudo que la Iglesia primitiva era tan atractiva para las mujeres, que en el año 370 el emperador Valentiniano I envió una orden escrita al papa Dámaso I exigiéndole que los misioneros cristianos dejaran de llamar a las puertas de los hogares de mujeres paganas. Aunque algunos escritores clásicos alegaban que las mujeres eran presa fácil para *cualquier* «superstición extraña», la mayoría reconocía que el cristianismo era inusualmente atractivo, pues dentro de la subcultura cristiana las mujeres gozaban de un estatus muy superior que el que tenían en el mundo grecorromano (Fox, 1987; Chadwick, 1967; Harnack, 1908, II).

Pero si bien hace tiempo que los historiadores han señalado este hecho, no han realizado esfuerzo alguno por explicarlo. ¿Por qué las mujeres tenían un estatus superior en los círculos cristianos que en cualesquiera otros del mundo clásico? En lo que sigue, trataré de relacionar el aumento de poder y privilegio de las mujeres cristianas con un cambio muy importante en las proporciones de hombres y mujeres. Demostraré que una mutación inicial en esta proporción fue el resultado de que las doctrinas cristianas prohibían el infanticidio y el aborto; luego mostraré cómo este cambio inicial pudo verse fortalecido por una posterior tendencia a reclutar más mujeres que hombres para la fe. En el camino, trataré de resumir los testimonios provenientes de fuentes antiguas, así como los de la arqueología moderna y demografía histórica que conciernen a la condición de la mujer en la Iglesia primitiva. También expondré mi argumentación para que se acepte que existía una tasa relativamente

* Una versión anterior de este capítulo fue la base de una conferencia pronunciada en 1994 en el marco de las Paul Hanly Furfey Lectures.

alta de matrimonios entre mujeres cristianas y varones paganos, y sugeriré que tal tasa pudo haber generado muchas conversiones «secundarias» al cristianismo. Finalmente, demostraré por qué las subculturas cristiana y pagana tuvieron que diferir en gran manera en sus tasas de natalidad y cómo el aumento de esta tasa contribuyó al éxito de la Iglesia primitiva.

Proporciones de hombres y mujeres entre cristianos y paganos

Los hombres excedían considerablemente en número a las mujeres en el mundo grecorromano. Dión Casio, que escribía alrededor del año 200, atribuyó la disminución de la población del Imperio a la extrema escasez de mujeres (*Historia de Roma*). En su clásico trabajo acerca de la población antigua y medieval, J. C. Russell (1958) estimó que había 131 hombres por cada 100 mujeres en la ciudad de Roma, y 140 hombres por cada 100 mujeres en Italia, Asia Menor y África del norte. Russell puntualizó de pasada que estas proporciones tan extremas entre los sexos sólo puede suceder cuando se «fuerza de algún modo el proceso de la vida humana» (1958, 14). Y hubo tal forzamiento. La exposición de niñas no deseadas o de niños deformes era legal, moralmente aceptada y ampliamente practicada por todas las clases sociales en el mundo grecorromano (Fox, 1987; Gorman, 1982; Pomeroy, 1975; Russell, 1958). Lindsay señalaba que incluso en la práctica de las grandes familias «no se criaba más de una hija» (1968, 168). Un estudio de las inscripciones en Delfos hizo posible la reconstrucción de seiscientas familias. De éstas, sólo seis habían criado a más de una hija (Lindsay, 1968).

Examinaré ampliamente el tema del infanticidio femenino más adelante en este capítulo. Por ahora, consideremos una carta escrita por un tal Hilario a Alis, su esposa embarazada, texto citado por muchos autores debido al extraordinario contraste entre su profunda preocupación por su esposa y su hijo deseado, y su extrema crueldad al pensar en una posible hija:

> Has de saber que todavía estoy en Alejandría. Y no te preocupes si todos vuelven y yo sigo en la ciudad. Te pido y te ruego que cuides muy bien a nuestro hijito pequeño; y apenas reciba mi paga te la enviaré. Si sucede que nace el bebé [antes de que yo vuelva a casa], si es un niño, consérvalo; si es una niña, exponla. Me dijiste: «No me olvides». ¿Cómo podría olvidarte? No te preocupes, por favor (citado en Lewis, 1985, 54).

Esta carta data del año 1 a.C., pero estos patrones de comportamiento persistieron entre los paganos hasta ya avanzada la era cristiana.

Debido a estas prácticas, incluso en la niñez, antes de que comenzara la alta mortalidad femenina relacionada con la fertilidad en la era premoderna, las mujeres fueron superadas ampliamente en número entre los paganos del mundo grecorromano. Además, no sólo la mortalidad elevada desde el nacimiento hizo que continuara el incremento de la desigualdad entre hombres y mujeres entre los adultos. Como veremos en detalle más adelante, el aborto fue una causa importante de muerte entre las mujeres de la época.

Sin embargo, las cosas eran diferentes entre los cristianos cuando comenzó a emerger su peculiar subcultura. Hay pocos datos precisos acerca de la proporción de los sexos en las comunidades cristianas. Harnack indicó que Pablo, en su *Carta a los romanos*, enviaba saludos personales a 15 mujeres y a 18 hombres (1908, II, 67). Si, como sugiere este historiador, parece más probable que hubiera habido más hombres que mujeres suficientemente eminentes entre aquellos cristianos como para merecer la atención de Pablo, tal proporción de 15 a 18 indicaría que la comunidad de Roma de entonces debía de estar compuesta predominantemente por mujeres. Una segunda base para la deducción es un inventario de propiedades tomado de una iglesia doméstica cristiana en la ciudad de Cirta, en África del norte, durante la persecución del año 303. Entre las ropas que los cristianos habían recolectado para su distribución entre los necesitados había 16 túnicas de hombre y 82 femeninas, así como 47 pares de zapatillas de mujer (Frend, 1984; Fox, 1987). Presumiblemente estos datos reflejan en parte la proporción de hombres y mujeres entre los donantes. Y aunque carecemos de estadísticas más precisas, el predominio de las mujeres entre los fieles de las iglesias era, como señaló Fox, «reconocido tanto por los cristianos como por los paganos» (1987, 308). Efectivamente, Harnack indicaba que las fuentes antiguas

> abundan en historias acerca de cómo las mujeres de todas las clases fueron convertidas en Roma y las provincias; aunque los detalles de tales historias son poco fiables, expresan de manera suficientemente correcta la verdad generalizada de que el cristianismo se sostenía principal y particularmente en las mujeres, y también que el porcentaje de féminas, sobre todo entre las clases más altas, era mayor que el de hombres (1908, II, 73).

Estas conclusiones acerca de las proporciones de hombres y mujeres entre los cristianos merecerán nuestra confianza cuando examinemos *por qué* tales proporciones entre los sexos pudieron ser tan distintas entre los cristianos. Primero, al prohibir toda forma de infanticidio o aborto, los cristianos eliminaron una causa importante del desequilibrio entre los sexos que existía entre los paganos. Aun así, sólo los cambios en la tasa de mortalidad no podrían ser probablemente causa única de

la mayor cantidad de mujeres entre los cristianos. Había, además, un segundo factor que influía en ello: las mujeres eran más proclives que los hombres a abrazar el cristianismo. Este hecho, combinado con la reducción de la mortalidad femenina, habría causado un superávit de mujeres en la subcultura cristiana.

Diversa tendencia entre los sexos respecto a la conversión

En su admirada monografía acerca de la Iglesia primitiva, el historiador británico Henry Chadwick señalaba que «el cristianismo parece haber tenido éxito especialmente entre las mujeres. En primera instancia, penetraba a menudo en las clases superiores de la sociedad a través de las esposas» (1967, 56). Peter Brown señaló que «las mujeres fueron importantes» entre los cristianos de las clases altas y que «las esposas podían ejercer influencia sobre sus maridos para que protegieran a la Iglesia» (1988, 151). Marcia, concubina del emperador Cómodo, se las arregló para convencerlo de que liberara a Calixto, el futuro papa, de una condena a trabajos forzados en las minas de Cerdeña (Brown, 1988). Aunque Marcia no consiguió convertir a Cómodo, otras mujeres de clase alta atrajeron a menudo a sus maridos y admiradores hacia la fe.

En este punto, será útil distinguir entre conversiones primarias y secundarias. En las *conversiones primarias*, el converso asume una función activa en su conversión transformándose en un miembro comprometido basado en una valoración positiva de una fe en particular, aunque los vínculos con los fieles desempeñan un papel importante en la formación de esta consideración positiva. La *conversión secundaria* es más pasiva, e implica una especie de aceptación renuente de una fe, basada en los lazos personales con un converso primario. Por ejemplo, después de que una persona A se convirtiera a una nueva fe, su cónyuge accede a «seguir» la elección de A, aunque no está muy entusiasmado, por lo que es muy probable que no lo hubiera hecho en otra circunstancia. Este último es un converso secundario. En el ejemplo ofrecido por Chadwick, las esposas de la clase alta fueron a menudo conversos primarios, y a menudo también sus maridos (en ocasiones a regañadientes) se transformaron en conversos secundarios. Era frecuente y esperable en verdad que, cuando el patriarca de una amplia familia se hacía cristiano, todos los miembros de la familia, incluidos sirvientes y esclavos, hicieran lo mismo.

Las fuentes antiguas y los historiadores modernos están de acuerdo en que la conversión primaria al cristianismo prevaleció en gran medida entre las mujeres antes que entre los varones. Ésta parece la tónica además en los nuevos movimientos religiosos de épocas recientes. Al examinar manuscritos de censos de la segunda mitad del siglo XIX, Bainbrid-

ge (1982) descubrió que aproximadamente dos tercios de los «shakers» («Sociedad unida de creyentes en la segunda venida de Cristo») eran mujeres. Datos acerca de movimientos religiosos incluidos en el censo de entidades religiosas de 1926 muestran que el 75 % de los miembros de la Ciencia Cristiana eran mujeres, como lo era el 60 % de los teosofistas, los borgianos suecos y los espiritualistas (Stark y Bainbridge, 1985). Lo mismo es verdad acerca de la inmensa ola actual de conversiones protestantes en Iberoamérica. De hecho, David Martin (1990) indica que una proporción importante de protestantes varones en Iberoamérica son conversos secundarios[1].

Se han realizado diversos e interesantes intentos de explicar por qué las mujeres en las distintas épocas y lugares parecen más sensibles que los hombres ante la religión (Thompson, 1991; Miller y Hoffman, 1995). No es éste, sin embargo, el lugar apropiado para tratar este asunto. Aquí basta con explorar el impacto de las tasas diferenciales de conversión en la proporción entre los sexos de las subculturas cristianas en el mundo grecorromano. Si aceptamos las presunciones razonables, una simple operación aritmética basta para calcular la magnitud de los cambios que las tasas diferenciales de conversión pudieron haber producido.

Comencemos con una población cristiana con igual número de hombres y mujeres. Asumamos una tasa de crecimiento *sólo de la conversión* de un 30 % por decenio. Esto significa que por el momento ignoraremos cualquier incremento natural y asumiremos que los nacimientos igualan a las muertes. Supongamos también que la proporción sexual entre los conversos es de dos mujeres por cada hombre. Como señalamos anteriormente, tal proporción está totalmente de acuerdo con la experiencia reciente. Aceptadas estas presunciones razonables, podemos calcular fácilmente que en sólo cincuenta años esta población cristiana estaría compuesta en un 62 % por mujeres. O bien, si asumimos una tasa de crecimiento del 40 % por decenio, la población cristiana femenina sería de un 64 % en cincuenta años.

Si computáramos las presunciones razonables acerca del crecimiento natural y la mortalidad diferencial, esta proporción entre los sexos disminuiría hasta cierto punto. Pero aun así, las subculturas cristianas habrían experimentado un importante superávit femenino en un mundo acostumbrado a un vasto exceso de hombres. Más adelante consideraré cómo el superávit de mujeres resultó en importantes conversiones secundarias por medio de matrimonios con paganos. Pero por ahora quiero concentrarme en la sencilla conclusión de que hay abundantes razones para aceptar que las mujeres cristianas disfrutaban de una proporción

1. Es preciso señalar que, mientras los conversos secundarios son a menudo más bien tibios en primera instancia, una vez inmersos en el grupo resultan bastante apasionados.

favorable en lo referente a los sexos, y para mostrar cómo esto hizo que las mujeres cristianas disfrutaran de un estatus superior en comparación con sus contrapartidas paganas.

Proporción entre los sexos y estatus de la mujer

Una de las contribuciones más significativas y originales al pensamiento social en los años recientes es la teoría de Guttentag y Secord (1983), que relaciona las variaciones transculturales en el estatus de la mujer con variaciones transculturales en la proporción entre los sexos. La teoría supone una notable y sutil relación entre poder social estructural diádico y dependencia. Para el propósito de este capítulo basta simplemente con recalcar la conclusión de Guttentag y Secord de que mientras los hombres superen en número a las mujeres, éstas se mantendrán circunscritas a funciones sexuales reprimidas, y los hombres las tratarán como «bienes escasos». A la inversa, cuando las mujeres superen en número a los hombres, la teoría de Guttentag y Secord predice que disfrutarán de un poder y libertad relativamente mayores.

Mientras aplicaban su teoría a diversas sociedades en diferentes épocas, estos investigadores notaron que sus ideas arrojaban luz acerca de las marcadas diferencias en los estatus relativos y en los poderes de las mujeres atenienses y espartanas. Esto significa que, aun *dentro* del mundo clásico, el estatus de las mujeres variaba sustancialmente según las variaciones en las proporciones entre los sexos.

En Atenas había un monto de mujeres relativamente escaso debido al infanticidio femenino, practicado por todas las clases, y a las muertes adicionales provocadas por el aborto. El estatus de la mujer ateniense era muy bajo. Las niñas recibían poca o ninguna educación. Típicamente, las mujeres atenienses se casaban en la pubertad y a menudo antes. En la ley ateniense una mujer era clasificada como un niño, sin importar su edad, y era así una propiedad legal de algún varón en todas las etapas de su vida. Los hombres se podían divorciar con sólo expulsar a su esposa de la casa. Además, si una mujer era seducida o violada, su esposo se veía legalmente obligado a divorciarse de ella. Si una mujer quería el divorcio, tenía que lograr que su padre u otro hombre llevara su caso ante un juez. Finalmente, la mujer ateniense podía tener propiedades, pero su control era siempre ejercido por el varón al que ella «pertenecía» (Guttentag y Secord, 1983; Finley, 1982; Pomeroy, 1975).

Los espartanos practicaban también el infanticidio, pero sin predisposiciones respecto al sexo: sólo se permitía vivir a los bebés saludables y bien formados. Dado que los hombres son más proclives a padecer defectos congénitos y a ser niños enfermizos, estos hechos resultaron en

un pequeño exceso de niñas desde la infancia, una tendencia que se aceleraba con la edad debido a la mortalidad masculina causada por la vida militar y las guerras. Tengamos en cuenta que las tasas de mortalidad en los campamentos militares sobrepasó en mucho las de los civiles hasta bien entrado el siglo XX. A los siete años, todos los niños espartanos dejaban el hogar para entrar en las escuelas de adiestramiento militar, y todos debían prestar servicio en el ejército hasta los treinta años; entonces pasaban a formar parte de la reserva activa, donde permanecían hasta cumplir los sesenta. Los ilotas, campesinos semiesclavizados, reemplazaban a los hombres en las labores domésticas. Aunque los varones podían casarse a los veinte años, no podían vivir con sus esposas hasta que dejaban la vida militar activa, diez años después.

Las mujeres espartanas disfrutaban de un estatus y un poder desconocidos en el resto del mundo clásico. No sólo controlaban sus propiedades, sino también las de sus parientes masculinos mientras éstos estaban en el ejército. Se estima que las mujeres eran las propietarias únicas de por lo menos el 40% de todas las tierras y propiedades en Esparta (Pomeroy, 1975). Las leyes de divorcio eran las mismas para hombres y mujeres. Las espartanas recibían la misma educación que los hombres, incluida una porción sustancial de educación física y entrenamiento gimnástico. Las mujeres espartanas rara vez se casaban antes de los veinte años y, a diferencia de sus hermanas atenienses, que llevaban unas pesadas y largas túnicas y rara vez eran vistas fuera de sus casas, usaban vestidos cortos y podían ir a donde quisieran (Guttentag y Secord, 1983; Finley, 1982; Pomeroy, 1975).

Estatus relativo de las mujeres cristianas

Si la teoría de Guttentag y Secord es correcta, deberíamos entonces poder predecir que el estatus de la mujer cristiana en el mundo grecorromano se aproximaría más al de la mujer espartana que al de la ateniense.

Aunque comencé este capítulo con la afirmación de que las mujeres cristianas disfrutaron en efecto de un estatus y poder considerablemente superiores a los de las féminas paganas, es necesario demostrarlo más detenidamente. El tratamiento se centrará en dos aspectos primarios del estatus femenino: dentro de la familia y dentro de la comunidad religiosa.

Esposas, viudas y novias

Antes que nada, un aspecto importante del estatus superior de las mujeres en la subcultura cristiana radicaba en que los cristianos no estaban de acuerdo con el infanticidio femenino. La verdad es que este hecho

tenía su origen en la prohibición de todo infanticidio. Pero la perspectiva más favorable de la mujer por parte de los cristianos quedaba realzada también por la condena del divorcio, el incesto, la infidelidad conyugal y la poligamia. Como señala Fox, «se esperaba de todo cristiano la fidelidad conyugal, sin divorcio» (1987, 354). Además, aunque las normas que prohibían el divorcio y las segundas nupcias evolucionaron lentamente, los primeros concilios de la Iglesia determinaron que los «cristianos casados dos veces» no podían ejercer cargos eclesiásticos (Fox, 1987). Al igual que los paganos, los primeros cristianos apreciaban la castidad femenina, pero a diferencia de ellos rechazaban el doble rasero que concedía al varón demasiadas licencias sexuales (Sandison, 1967). Se exhortaba a los varones cristianos a permanecer vírgenes hasta el matrimonio (Fox, 1987), y el sexo extramatrimonial era condenado como adulterio. Chadwick puntualizó que el cristianismo «veía la falta de castidad en el esposo como una quiebra de la lealtad y la confianza no menos grave que la infidelidad en la esposa» (1967, 59). Incluso Galeno, el gran médico griego, se vio movido a señalar la «renuencia de los cristianos a la cohabitación antes del matrimonio» (citado por Benko, 1984, 42).

Cuando enviudaban, las mujeres cristianas disfrutaban también de importantes ventajas. Las viudas paganas sufrían una gran presión social para que volvieran a casarse; Augusto multó incluso a las viudas que no lograban casarse al cabo de dos años (Fox, 1987). Naturalmente, cuando una viuda pagana volvía a casarse, perdía toda su herencia, que pasaba a la propiedad de su nuevo marido. En cambio, entre los cristianos la viudez era enormemente respetada y las segundas nupcias en cualquier caso se desaprobaban sutilmente. De este modo, no sólo las viudas acomodadas podían quedarse con las posesiones de su marido, sino que la Iglesia estaba preparada para mantener a las viudas pobres, dejándoles la elección de casarse o no nuevamente. Eusebio nos transmite una carta de Cornelio, obispo de Roma, escrita al obispo Fabio de Antioquía en el año 251, en la cual se afirma que «más de mil quinientas viudas y personas desamparadas» estaban bajo el cuidado de la comunidad local, que incluía probablemente unos 30.000 miembros en aquel entonces (*Historia eclesiástica*).

De ese modo, las mujeres cristianas disfrutaron de una mayor seguridad e igualdad maritales que las mujeres paganas. Pero en lo que respecta al matrimonio había otro aspecto importante entre los beneficios que obtenían las mujeres al ser cristianas. Se casaban a una edad notablemente más avanzada y gozaban de más posibilidades de elección del esposo. Dado que, como veremos, las mujeres paganas eran forzadas a casarse en matrimonios consumados antes de la pubertad, este asunto tiene bastante importancia.

En un artículo, ahora clásico, el demógrafo histórico Keith Hopkins (1965a) pasaba revista a un siglo de investigaciones acerca de la edad en que las mujeres romanas se casaban, niñas en realidad, la mayoría de ellas. Los testimonios son tanto cuantitativos como literarios. Aparte de las historias clásicas típicas, los testimonios literarios consisten en escritos de expertos en derecho y médicos. Los datos cuantitativos están basados en inscripciones, la mayoría funerarias, a partir de las cuales se puede calcular la edad en el momento del matrimonio (véase Harkness, 1896).

En cuanto a los tratados de historia, el argumento del silencio es un testimonio poderoso de que las mujeres romanas se casaban jóvenes, a menudo antes de la pubertad. Es posible calcular que muchas mujeres romanas famosas se casaron a una edad temprana: Octavia y Agripina se casaron respectivamente a los once y a los doce años, la esposa de Quintiliano le dio un hijo cuando tenía trece, Tácito desposó a una niña de trece, y así podríamos seguir. Pero al revisar los textos acerca de estos aristócratas romanos, Hopkins (1965a) descubrió sólo un caso en el cual el autor antiguo mencionaba la edad de la novia: ¡y este biógrafo era un asceta cristiano! Está claro que haber sido una niña novia no era algo que los biógrafos antiguos pensaran que valía la pena mencionar. No obstante, además del argumento del silencio, el historiador griego Plutarco indicaba que los romanos «daban a sus hijas en matrimonio cuando éstas tenían doce años, e incluso más jóvenes» (citado por Hopkins, 1965a, 314). Dión Casio, otro griego que escribió una *Historia de Roma*, estaba de acuerdo con Plutarco: «Se considera que las mujeres [...] han alcanzado una edad adecuada para casarse al completar su duodécimo año de vida» (*Historia de Roma*).

La ley romana fijaba en doce años la edad mínima en la cual las niñas podían casarse. Sin embargo, la ley no contemplaba penas al respecto, y los comentarios legales de la época incluían indicaciones como la siguiente: «Una niña que se ha casado antes de los doce será una esposa legítima cuando cumpla esa edad». Otro sostenía que las niñas casadas antes de cumplir los doce años serían consideradas, para propósitos legales, como prometidas hasta que alcanzaran esa edad. Hopkins concluía:

> No tenemos medios para saber si los expertos en derecho representaban opiniones avanzadas, normales o conservadoras en estas materias. Lo que sí sabemos es que en los fragmentos de sus escritos que han sobrevivido hasta nosotros no hay menosprecio o censura respecto a los matrimonios antes de los doce años, y no hay rastros en las leyes [contra esta práctica] (1965a, 314).

Los datos cuantitativos están basados en varios estudios de las inscripciones romanas realizados por Hopkins (1965a), según los cuales

puede calcularse la edad del matrimonio. Este mismo investigador fue capaz también de distinguir a estas mujeres romanas según su religión. Los resultados se presentan en la tabla 5.1. Era normal que las paganas se casaran antes de los 13 años, en una proporción tres veces superior a las cristianas (el 10 % se había casado ya a los 11). Casi la mitad (44 %) de las paganas estaba casada a la edad de catorce, comparado con el 20 % de las cristianas. Por el contrario, casi la mitad (48 %) de las mujeres cristianas no se había casado a los 18, comparado con el tercio (37 %) de las mujeres paganas en la misma situación.

Estas diferencias son estadísticamente muy significativas. Pero parecen adquirir una importancia social todavía mayor cuando descubrimos que no sólo hay una considerable proporción de niñas romanas casadas antes del inicio de la pubertad con hombres mucho mayores que ellas, sino que estos matrimonios eran a menudo consumados al instante.

Cuando el historiador francés Durry (1955) dio noticias de su hallazgo de que los matrimonios romanos en los que la novia era aún niña se consumaban incluso si la joven no había entrado aún en la pubertad, reconoció que contrariaba ideas muy firmes acerca del mundo clásico. Sin embargo, existe un notable número de textos que señala que la consumación de estos matrimonios se daba por sentada. Hopkins (1965a) señaló que existía una ley romana acerca del matrimonio y de las relaciones sexuales de niñas menores de 12 años, pero sólo concernía a la posible comisión de adulterio por su parte. Varios médicos romanos sugirieron que sería prudente aplazar las relaciones sexuales hasta la primera menstruación, pero esto no cambió las cosas.

TABLA 5.1
Religión y edad en el momento de casarse de las mujeres romanas

Edad	Paganas	Cristianas
Menos de 13	20 %	7 %
13-14	24 %	13 %
15-17	19 %	32 %
18 o más	37 %	48 %
n =	145	180
Significado <0,0001		

Nota: Calculado a partir de Hopkins, 1965a.

Desafortunadamente, las fuentes literarias ofrecen poca información acerca de qué opinaban y sentían estas niñas prepúberes sobre tales prácticas. Plutarco lo vio como una costumbre cruel y habló del «odio

y del miedo de las niñas forzadas contra la naturaleza». Sugiero que, aun en ausencia de mejores testimonios, e incluso aceptando diferencias culturales importantes, parece bastante probable que muchas niñas romanas respondieran como señalaba Plutarco. Por tanto, también en este asunto las niñas cristianas disfrutaron de un importante avance.

Diferencia sexual y funciones religiosas

Es bien sabido que la Iglesia primitiva atrajo a un número inusual de mujeres de alto estatus (Fox, 1987; Grant, 1977; 1970; Harnack, 1908, II). Pero en este momento nuestro interés se centra en las funciones desempeñadas por la mujer *dentro de* las comunidades del cristianismo primitivo. Debo insistir en que al hablar de «cristianismo primitivo» me refiero al período que cubre aproximadamente los primeros cinco siglos. Después, a medida que el cristianismo se fue transformando en la fe dominante del Imperio, y las proporciones en la diferencia entre los sexos respondían a la disminución en la tasa diferencial de conversión de las mujeres, las funciones abiertas a las féminas en las comunidades se volvieron mucho más limitadas.

Acerca del estatus de la mujer en la Iglesia primitiva se ha dado demasiada importancia al pasaje de *1 Corintios* 14, 34-36, donde Pablo *parece* prohibir a las mujeres incluso hablar dentro de la iglesia. Laurence Iannaccone (1982) ha presentado argumentos convincentes para sostener que esos versículos representan lo opuesto a la posición de Pablo, quien en realidad estaba citando afirmaciones de los corintios para después refutarlas. Ciertamente, la declaración de *1 Corintios* está en desacuerdo con todo lo demás que Pablo ha escrito acerca de la apropiada función de la mujer en la Iglesia. Además, Pablo reconoce en variadas ocasiones que ciertas mujeres ocupaban puestos dirigentes en diversas comunidades.

En *Romanos* 16, 1-2, Pablo presenta y alaba ante la comunidad romana a «nuestra hermana Febe», «una diaconisa de la iglesia de Céncreas» que había sido de gran ayuda para él. Los diáconos tuvieron gran importancia en la Iglesia primitiva. Ayudaban en las funciones litúrgicas y administraban las actividades filantrópicas y caritativas de la Iglesia. Es claro que Pablo veía que tener esa importante posición era absolutamente apropiado para una mujer. El caso de Febe no era aislado. Clemente de Alejandría escribió de la existencia de «diaconisas», y en el año 451 el concilio de Calcedonia determinó que en adelante las diaconisas debían tener en torno a 40 años y ser solteras. Por parte pagana, en su famosa carta al emperador Trajano, Plinio el Joven indicó que había sometido a tortura a dos jóvenes cristianas designadas como «diaconisas».

Pablo no sólo alabó a la diaconisa Febe ante los romanos, sino que mandó también saludos a eminentes mujeres de esa comunidad, entre ellas a Prisca, a la que reconoce que «arriesgó su cuello» por él. Pide a los destinatarios de su carta que «saluden a María, que había trabajado muy duramente entre ellos», y envía sus saludos a varias mujeres más (*Romanos* 16, 1-5). En *1 Timoteo* 3, 11, Pablo menciona nuevamente a mujeres en su función de diaconisas, recalcando que para ser designadas para tan importante puesto debían ser «respetables, no chismosas, equilibradas y dignas de confianza».

El hecho de que las féminas actuaran a menudo como diaconisas en la Iglesia primitiva fue durante mucho tiempo oscurecido en los países de lengua inglesa debido a que los traductores de la denominada «Versión del rey Jaime» prefirieron referirse a Febe simplemente como «servidora» de la Iglesia, y no como diaconisa, y a que transformaron las palabras de Pablo en *1 Timoteo* en un comentario dirigido a las *esposas* de los diáconos[2]. Este hecho refleja las normas sexistas del siglo XVII, y no la verdad de las primeras comunidades cristianas. En realidad, a comienzos del siglo III, el gran intelectual cristiano Orígenes escribió el siguiente comentario acerca de la carta de Pablo a los romanos:

> Este texto enseña con la autoridad del Apóstol que [...] hay, como ya hemos señalado, mujeres diaconisas en la Iglesia, y que esas mujeres —que han ayudado a tanta gente y que merecen ser alabadas por el Apóstol por sus buenas obras— deben ser aceptadas en el diaconato (citado en Gryson 1976, 134).

Todas las traducciones modernas importantes de la Biblia restauran el lenguaje original de Pablo en estas dos cartas, pero de alguna manera la falsa realidad fomentada por las distorsiones de la versión inglesa del rey Jaime permanece en el sentir común de los angloparlantes. A pesar de este hecho, hay un consenso virtual entre los historiadores de la Iglesia primitiva y los estudiosos de la Biblia acerca de que las mujeres tuvieron posiciones de honor y autoridad en el cristianismo primitivo (Frend, 1984; Gryson, 1976; Cadoux, 1925). Peter Brown señaló que los cristianos no sólo diferían de los paganos a este respecto, sino también de los judíos: «El clero cristiano [...] dio un paso que los separaba de los rabinos de Palestina [...] Dio la bienvenida a las mujeres como patronas y les ofreció a menudo funciones en las que podían actuar como colaboradoras» (1988, 144-145). Ninguno de sus colegas consideraría controvertida la siguiente declaración del distinguido Wayne Meeks: «Las mujeres [...] eran las compañeras de trabajo de Pablo como

2. Agradezco a Laurence R. Iannaccone el que me haya señalado esta característica de la versión inglesa de la Biblia, denominada del rey Jaime.

evangelistas y maestras. Tanto por su posición en la sociedad en general como por su participación en las tareas de las comunidades cristianas, un cierto número de mujeres fue más allá de las expectativas normales de las funciones femeninas en la sociedad» (1983, 71).

Un examen minucioso de las persecuciones romanas sugiere también que las mujeres tuvieron un buen estatus y posiciones de poder dentro de las iglesias cristianas. El número real de cristianos martirizados por los romanos fue más bien pequeño, y la mayoría de los varones que fueron ejecutados ejercían algún cargo, como el de obispo (véase capítulo 8). El hecho de que en una proporción importante los mártires fueran mujeres llevó a Bonnie Bowman Thurston (1989) a sugerir que las féminas tuvieron que ser también consideradas por los romanos poseedoras de una cierta posición oficial dentro de la Iglesia. Esto se halla de acuerdo con el hecho de que las mujeres torturadas, y luego probablemente ejecutadas, por Plinio eran diaconisas.

De este modo, tal como anticipa la teoría de Guttentag y Secord, la proporción entre los sexos muy favorable a las mujeres cristianas se tradujo pronto en poder y estatus —tanto en la familia como dentro de la subcultura religiosa— sustancialmente mayores que los de las féminas paganas. Nótese que las mujeres en Roma y en las ciudades romanas disfrutaron de una libertad y de un poder mucho mayores que las féminas en las ciudades griegas del Imperio (MacMullen, 1984). Sin embargo, fue en las ciudades griegas de Asia Menor y África del norte donde el cristianismo hizo sus mayores progresos iniciales, y son estas comunidades el centro de nuestro análisis. Por cierto, precisamente en esta parte del Imperio las mujeres paganas tuvieron en ocasiones importantes posiciones dentro de diversos cultos y templos de las religiones de misterios. No obstante, tales grupos y centros religiosos eran en sí mismos relativamente periféricos respecto al poder dentro de la sociedad pagana, puesto que la autoridad radicaba principalmente en las funciones seculares. Por el contrario, la Iglesia era la estructura primaria de la subcultura cristiana. La vida diaria giraba en torno a ella, y el poder residía en los cargos eclesiásticos. Las mujeres cristianas, al ejercer importantes funciones dentro de la Iglesia, disfrutaron de un mayor poder y estatus que las paganas. De hecho, ser miembro por ejemplo de la religión mitraica, considerada a menudo como la mayor competidora del cristianismo primitivo, estaba limitado a los varones (Ferguson, 1990).

Me gustaría ahora exponer una consecuencia adicional e igualmente notable de las muy distintas proporciones entre los sexos que prevalecían entre paganos y cristianos. En el mundo pagano que rodeaba a los primeros cristianos, el excesivo número de hombres hizo que hubiera pocas esposas disponibles. Sin embargo, dentro de la subcultura cristia-

na lo que faltaba eran maridos. Había allí una excelente oportunidad para ganar conversos secundarios.

Matrimonios mixtos y conversión secundaria

Tanto Pedro como Pablo sancionaron el matrimonio entre cristianos y paganos. Pedro aconsejó a las mujeres con maridos no conversos que fueran sumisas, con lo que los hombres podrían ser ganados para la fe «cuando vieran su comportamiento reverente y casto» (*1 Pedro* 3, 1-2). Pablo da un consejo similar, apuntando que «un esposo no creyente queda santificado por medio de su esposa» (*1 Corintios* 7, 14). Se suele interpretar que ambos pasajes van dirigidos a personas cuya conversión fue posterior a su matrimonio. En tales circunstancias, como explicó Wayne Meeks, «la norma cristiana sobre el divorcio tiene la primacía sobre la preferencia por mantener la endogamia del grupo» (1983, 101). Yo, en cambio, sugiero que esos pasajes pueden reflejar una tolerancia mucho mayor hacia el matrimonio mixto, exógamo, de la que ha sido comúnmente admitida. Mis razones son varias.

Sabemos ya que hubo una importante sobreoferta de mujeres cristianas núbiles y que se reconoció que ello era un problema. Fox señaló la preocupación entre los dirigentes de la Iglesia por «equilibrar el exceso de mujeres cristianas y la deficiencia de varones cristianos» (1987, 309). Efectivamente, alrededor del 200, Calixto, obispo de Roma, enojó a muchos de sus compañeros en el clero cuando dictaminó que las mujeres cristianas podían vivir «en justo concubinato» sin embarcarse en el matrimonio (Brown, 1988; Fox, 1987; Latourette, 1937). Aunque Hipólito y otros contemporáneos denunciaron el permiso papal como una licencia para el adulterio, Harnack defendió a Calixto basándose en las circunstancias a las que éste se enfrentaba:

> Estas circunstancias surgieron del hecho de que las muchachas cristianas en la Iglesia superaban en cantidad a los varones jóvenes; la indulgencia de Calixto en sí misma prueba de modo irrefutable que el elemento femenino en la Iglesia, al menos entre las clases pudientes, era mayoría (1908, II, 83-84).

Calixto, en particular, intentaba solucionar el problema de las mujeres de clase alta, cuyas únicas opciones matrimoniales *dentro de* la comunidad cristiana eran con hombres de inferior rango. Si hubiesen aceptado unirse en matrimonio legal con tales hombres, las mujeres de superior estirpe habrían perdido muchos privilegios legales y el control de su riqueza. Si las féminas cristianas de alcurnia encontraban tan difícil la posibilidad de hallar maridos que el obispo de Roma permitía

«el justo concubinato», ¿cómo iba a condenar a las mujeres cristianas de clases medias y bajas que se casaban con paganos, especialmente si lo hacían guardando las directrices de la Iglesia sobre la educación de los niños? El caso de Pomponia Graecina, la aristócrata conversa mencionada en el capítulo 2, es aquí pertinente. No tenemos la certeza de si su marido Plaucio se hizo alguna vez cristiano, aunque él la protegió cautelosamente de las habladurías; sin embargo, no hay duda alguna de que sus hijos fueron educados como cristianos. Según Marta Sordi, «en el siglo II, [la familia de Pomponia] eran cristianos practicantes (un miembro de ella está sepultado en la catacumba de san Calixto)» (1986, 27). Como veremos luego en este capítulo, el aumento de la fertilidad desempeñó un papel significativo en la expansión del cristianismo. Pero si la sobreoferta de mujeres hubiese resultado en una saturación de solteras y sin hijos, su fertilidad potencial no habría contribuido al crecimiento cristiano. Resumiendo su amplio estudio de las fuentes, Harnack apuntó que había constancia de muchos matrimonios mixtos y que prácticamente en todos los casos «el esposo era pagano, mientras que la mujer era cristiana» (1908, II, 79).

Finalmente, la frecuencia con la que los Padres de la Iglesia primitiva condenaron el matrimonio con paganos *podría* demostrar que los cristianos «rechazaban a sus hijos e hijas casados con no miembros de la Iglesia» (MacMullen, 1984, 103). Ahora bien, también podría reflejar lo inverso, puesto que la gente no tiende a insistir en asuntos que no son significativos. Tertuliano ofrece un ejemplo interesante. En una obra compuesta alrededor del 200, condenaba violentamente a las mujeres que se casaban con paganos, describiendo a estos últimos como «esclavos del demonio» (citado por Fox, 1987, 308). También escribió dos furibundos tratados que condenaban el uso femenino del maquillaje, tintes para el pelo, ropas elegantes y joyas. En verdad, a partir de tales textos yo no concluiría que la mayoría de las mujeres cristianas en tiempos de Tertuliano se vestía con excesiva sencillez y rechazaban los cosméticos. Si ese hubiera sido el caso, Tertuliano habría sido un necio estúpido, lo que obviamente no era el caso. Me inclino por una interpretación similar sobre su ataque contra las mujeres cristianas que se casaban con paganos: el enfado de Tertuliano refleja la frecuencia con la que se concluían esos matrimonios. De hecho, Tertuliano creyó necesario reconocer que uno de sus colegas alegaba que «aunque casarse con un pagano era ciertamente un pecado, se trataba de un pecado muy leve» (citado por Harnack, 1908, II, 82). Michael Walsh parece estar de acuerdo en que los matrimonios mixtos eran algo común. En un comentario acerca de una propuesta de Ignacio de Antioquía que pedía que los cristianos se casaran únicamente si tenían el permiso de su obispo local, Walsh escribió:

> La propuesta de Ignacio pudo haber sido un intento de fomentar las bodas entre cristianos, pues inevitablemente los matrimonios entre cristianos y paganos eran comunes, especialmente en los primeros años. Al principio la Iglesia no puso trabas a esta práctica, que tenía sus ventajas: podía atraer a otros al redil (1986, 216).

Esta interpretación tiene el apoyo de la ausencia de preocupación en las primeras fuentes cristianas por la pérdida de fieles debida al matrimonio con paganos. Pedro y Pablo esperaban que los cristianos atrajeran a sus cónyuges a la Iglesia, pero ninguno de los dos pareció tener la más mínima preocupación de que los cristianos pudieran volver al paganismo, es decir, convertirse de nuevo a él. Además, las fuentes paganas están de acuerdo. La serenidad de los mártires cristianos fue algo que asombró y descolocó a muchos paganos. Plinio señalaba la «terquedad y extrema obstinación» de los cristianos que eran llevados ante él: ni aun bajo amenaza de muerte se retractaban (*Carta* 96). El emperador Marco Aurelio recalcó también la obstinación de los mártires cristianos (en sus *Soliloquios*), y Galeno escribió de los cristianos: «Su desprecio por la muerte (y sus secuelas) es patente para nosotros todos los días» (citado por Benko, 1984, 141). Galeno se refería a la disposición de los cristianos a cuidar de los enfermos durante la gran epidemia que azotó al Imperio en su tiempo (véase capítulo 4). El alto grado de compromiso que suscitó la Iglesia primitiva entre sus miembros hizo que éstos se sintieran seguros cuando se unían en matrimonios mixtos.

El hecho de que tales cristianos rara vez apostataran tras matrimonios exógamos se halla en concordancia con las observaciones modernas acerca de los movimientos de alta tensión religiosa. Las mujeres testigos de Jehová se casan frecuentemente fuera de su grupo (Heaton, 1990). Este hecho rara vez tiene como resultado la apostasía, sino a menudo la conversión del esposo. En efecto, este fenómeno es tan general que Andrew Greeley (1970) propuso la regla de que en cualquier matrimonio mixto, la persona menos religiosa se convertirá generalmente a la religión del miembro más religioso.

¿Pero cuántos matrimonios mixtos hubo y qué importancia tuvieron respecto a la generación de conversos secundarios? Lo que sí sabemos es que la conversión secundaria fue bastante frecuente entre las clases altas romanas (Fox, 1987; Chadwick, 1967). Se debió en parte a que muchas mujeres casadas de clase alta se hicieron cristianas y se las arreglaron para convertir a sus esposos, lo que fue especialmente común en el siglo IV. Pero también sucedió que muchas mujeres cristianas de clase alta se casaron con paganos, algunos de los cuales pasaron a ser entonces conversos potenciales (Harnack, 1908, II). Peter Brown

describió, en efecto, a las mujeres cristianas como la «puerta» hacia las familias paganas, en las que eran «esposas, sirvientes y cuidadoras de los no creyentes» (1988, 154).

En realidad, no hay abundancia de testimonios directos de que los matrimonios mixtos entre cristianas y paganos fueran una práctica común. A mi juicio, sin embargo, se puede formular un argumento convincente recurriendo al raciocinio. Es razonable presumir que, dado el excedente de mujeres cristianas casaderas en un mundo en el cual las féminas eran escasas, y dado que los cristianos parecieron no haber temido que el matrimonio mixto fuera una causa de que sus hijas abandonaran la fe, tales matrimonios debieron de haber sido frecuentes. Y, por lo que sabemos de los mecanismos de conversión, hubieron de ser causa de un gran número de conversiones secundarias.

Tal como expuse detalladamente en el capítulo 1, la conversión es un fenómeno de redes sociales basado en lazos interpersonales. La gente se une a movimientos para conjuntar su estatus religioso con el de sus amigos y parientes que ya pertenecen a un movimiento determinado. Por lo tanto, para poder ofrecer una razón plausible del crecimiento del cristianismo, necesitamos descubrir los mecanismos mediante los cuales los cristianos establecieron vínculos personales con los paganos. Dicho de otra forma, necesitamos descubrir cómo se las arreglaron los cristianos para permanecer como una *red abierta*, capaz de seguir estableciendo vínculos con los extraños, en lugar de volverse una comunidad cerrada de creyentes. Una alta tasa de matrimonios mixtos era uno de estos mecanismos. Y me parece que fue crucial para la expansión del cristianismo.

En verdad, el matrimonio exógamo tuvo otra importante consecuencia. Impidió que el excedente de mujeres cristianas se mantuvieran solteras y sin hijos. Por el contrario, parece probable que la fertilidad de las mujeres cristianas excedió sustancialmente la de las paganas, y esto ayudó a cristianizar el mundo grecorromano.

El factor fertilidad

En el año 59 a.C., Julio César promulgó una ley que otorgaba tierra a los padres de tres o más hijos, aunque fracasó al poner en práctica el consejo de Cicerón de prohibir el celibato. Treinta años después, y una vez más en el 9 a.C., el emperador Augusto promulgó leyes que daban preferencia política a los hombres que tenían tres o más hijos e impuso sanciones políticas y monetarias a las parejas sin hijos, a las solteras de más de veinte años y a los solteros de más de veinticinco. Estas políticas fueron continuadas por la mayoría de los emperadores que sucedieron

a Augusto, y se instituyeron muchos programas adicionales para promover la fertilidad. Trajano, por ejemplo, promovió importantes subsidios por hijo (Rawson, 1986).

Pero nada funcionó. Como nos dice Tácito, «prevaleció la escasez de niños» (*Anales* III, 25). Y como recalca el distinguido historiador Arthur E. R. Boak, «(las políticas que) intentaron animar a las familias a tener al menos tres hijos resultaron patéticamente impotentes» (1955a, 18). La consecuencia fue que la población del Imperio romano comenzó a disminuir notablemente durante los últimos años de la República, y era evidente la grave escasez de población *antes* del comienzo de la primera gran epidemia en el siglo II (Boak, 1955a).

Aunque tales plagas desempeñaron un papel sustancial en la disminución de la población romana, mucho mayor importancia tuvo la baja tasa de fertilidad de los habitantes libres en el mundo grecorromano (tanto rural como urbano) y la fertilidad extremadamente baja en la inmensa población esclava (Boak, 1955a). En los inicios de la era cristiana, la fertilidad grecorromana había caído por debajo de los niveles de reemplazo, lo que condujo a siglos de *disminución* natural de la población (Parkin, 1992; Devine, 1985; Boak, 1955a). Como resultado, los devastadores efectos de las grandes epidemias nunca fueron remediados, pues ni siquiera en los tiempos normales se reemplazaba la población. En el siglo III, había ya testimonios contundentes tanto de la disminución del número como del tamaño de las ciudades romanas de Occidente, incluso en Britania (Collingwood y Myres, 1937).

Para que el Imperio se mantuviera tan poblado como lo había sido, tenía que haber un importante flujo de colonos bárbaros. Ya en el siglo II, Marco Aurelio tuvo que hacer una leva entre gladiadores y esclavos, y contratar a germanos y escitas para completar las filas del ejército (Boak, 1955a). Tras derrotar a los marcomanos, Marco Aurelio asentó un gran número de ellos dentro de las fronteras del Imperio a cambio de que aceptaran la obligación de proveer soldados al ejército. Boak comentaba que el Emperador «no tuvo problemas para encontrar territorio vacío donde ubicarlos» (1955a, 18).

Mientras, de acuerdo con el mandato bíblico de «Creced y multiplicaos», los cristianos mantuvieron una importante tasa de *crecimiento* natural. Sus tasas de fertilidad fueron considerablemente mayores que las de los paganos, y sus tasas de mortalidad sustancialmente menores.

Para concluir este capítulo, determinaré primero la base de la baja tasa de fertilidad en el mundo grecorromano. Luego examinaré los factores que sustentaron la elevada fertilidad entre los judíos y posteriormente entre los cristianos. Aunque es imposible conocer las tasas reales de fertilidad en este período, estos contrastes culturales son suficientes

para sugerir con fuerza que la superior fertilidad cristiana tuvo un papel significativo en la expansión del cristianismo.

Fuentes de la baja fertilidad

Una causa primaria de la baja fertilidad en el mundo grecorromano fue la cultura masculina que tenía al matrimonio en baja estima. En el 131 a.C. el censor romano Quinto Cecilio Metelo Macedónico propuso que el Senado hiciera obligatorio el matrimonio, puesto que muchos hombres, especialmente en las clases altas, preferían mantenerse solteros. Tras reconocer que «no podemos tener una vida realmente armoniosa con nuestras esposas», el censor puntualizaba que, dado «que no podemos tener ningún tipo de vida sin ellas», debe proveerse el bien del Estado a largo plazo. Más de un siglo después Augusto citó este pasaje en el Senado para justificar su propia legislación para promover el matrimonio, que tampoco fue saludada con mucho mayor entusiasmo esta segunda vez (Rawson, 1986, 11). Los hombres en el mundo grecorromano encontraban que era difícil relacionarse con las mujeres. Como ha señalado Beryl Rawson, «un tema recurrente en la literatura latina es el que las esposas son difíciles, y que por esta razón los hombres no tienen en mucha consideración el matrimonio» (1986, 11).

Aunque a las novias se les exigía virginidad y a las esposas, castidad, los varones tendían a ser promiscuos y las prostitutas abundaban en las ciudades grecorromanas, desde las más baratas, las *diobolariae* («dos óbolos») que trabajaban en las calles, hasta las caras cortesanas de noble cuna (Pomeroy, 1975). Las ciudades grecorromanas albergaban también una gran cantidad de prostitutos, pues la bisexualidad y la homosexualidad eran algo común (Sandison, 1967).

Infanticidio

Sin embargo, aunque los romanos varones se casaban, formaban a menudo familias pequeñas, y ni siquiera las sanciones e incentivos legales podían hacer que se cumpliera la meta de tres hijos por familia. Una razón de ello fue el infanticidio: nacían muchos más bebés de los que llegaban finalmente a vivir. Séneca consideraba el sofocamiento de recién nacidos como algo razonable y común. Tácito criticaba que la doctrina judía de que «era pecado mortal matar a un bebé no deseado» no era sino una más de sus prácticas «siniestras y repugnantes» (*Historias* V, 5). Era común dejar expuesto a un bebé no deseado fuera de los hogares, donde en principio podía ser visto por alguien que lo quisiera; pero la verdad es que lo normal era que el bebé abandonado cayera víctima de

los elementos, de los animales o de las aves. Y el abandono de infantes no era sólo una práctica común, sino que estaba justificada por ley y defendida por los filósofos.

Platón y Aristóteles recomendaron el infanticidio como una política de Estado legítima. Las Doce Tablas —el primer código legal conocido de los romanos, compuesto alrededor del 450 a.C.— permitía que un padre abandonara a cualquier bebé femenino o a los infantes masculinos deformes o débiles (Gorman, 1982). En el curso de unas excavaciones en la ciudad portuaria de Asquelón, Lawrence E. Stager y sus colegas hicieron «un horripilante descubrimiento en el sumidero que corría por debajo de los baños públicos»:

> La tubería se había atascado con basura en algún momento del siglo VI. Cuando excavamos y colamos en seco los restos del alcantarillado desecado, encontramos [los] huesos [...] de alrededor de 100 bebés, en apariencia asesinados y arrojados al sumidero (1991, 47).

El examen de los huesos reveló que eran recién nacidos, probablemente de no más de algunos días de edad (Smith y Kahila, 1991). Aunque ni siquiera los antropólogos han sido capaces de determinar el sexo de estos infantes que aparentemente habían sido arrojados al sumidero momentos después de haber nacido, se presume que todos, o casi todos, eran niñas (Stager, 1991). Niños o niñas, estos huesos revelan una importante causa de la disminución de la población.

Aborto

Además del infanticidio, la fertilidad se redujo de manera importante en el mundo grecorromano por el recurso muy frecuente al aborto. Los textos literarios detallan un número de técnicas abortivas sorprendentemente amplio, de entre las cuales las más efectivas eran a la vez las más peligrosas con mucho. De este modo, el aborto no sólo evitó muchos nacimientos, sino que también mató a muchas mujeres antes de que pudieran contribuir con su fertilidad, resultando además en una importante causa de infertilidad de las mujeres que sobrevivieron a los abortos. La consideración de estos métodos primarios nos permitirá comprender de mejor forma el impacto del aborto en la fertilidad y mortalidad del mundo grecorromano.

Un método frecuente consistía en la ingestión de dosis casi fatales de veneno con la intención de provocar el aborto. Por supuesto, los venenos son de alguna forma impredecibles, y los niveles de tolerancia varían de manera importante. A consecuencia de ello, tanto el feto como la madre morían en muchos casos. Una variante de este método consistía en la

introducción de venenos de distinto tipo dentro del útero para matar al feto. Desgraciadamente, en muchos casos las mujeres no podían expulsar al feto muerto y morían, a menos que fueran tratadas con métodos mecánicos que lo eliminaran. Pero estos procedimientos, que a menudo se usaron también como un método inicial de aborto, eran extremadamente peligrosos, y requerían de una gran destreza quirúrgica y también de mucha suerte en una época que ignoraba la existencia de las bacterias.

Los métodos mecánicos más usados implicaban la utilización de agujas, garfios y cuchillos. Tertuliano, en un escrito del año 203, describió un conjunto de instrumentos abortivos utilizado por Hipócrates:

> En especial, un armazón flexible para abrir el útero y mantenerlo abierto; se agrega una cuchilla anular mediante la cual se seccionan los miembros en el vientre con cuidado pero sin vacilación, y en un extremo un gancho recubierto o despuntado con el cual, tras un movimiento violento, se extrae el feto entero. También hay una aguja o pincho de cobre para asegurar la muerte (*Sobre el alma*, 25).

El famoso escritor médico romano Aulo Cornelio Celso compuso extensas instrucciones para utilizar instrumentos similares en su obra *De medicina*, escrita en el siglo I. Celso advierte a los cirujanos que un aborto «requiere de extremo cuidado y pulcritud, y conlleva un altísimo riesgo». Aconsejaba que, «después de la muerte del feto», el cirujano debía introducir lentamente su «mano engrasada» dentro de la vagina y del útero (recordemos que aún no había sido inventado el jabón). Si el feto estaba en posición de cabeza abajo, el cirujano debía insertar primero un gancho suave y enganchar «un ojo, una oreja o la boca, o incluso la frente, y luego tirar de él y extraer el feto». Si el feto estaba en posición cruzada o de espaldas, entonces Celso aconsejaba que debía usarse un cuchillo afilado para cortar el feto y sacarlo en pedazos. Después, recomendaba que los cirujanos ataran los muslos de la mujer y cubrieran su zona púbica con «un trapo de lana con grasa, empapado en vinagre y aceite de rosas» (*De medicina* VII, 29).

Vistos los métodos abortivos, no es sorprendente que el aborto fuese una importante causa de muerte entre las mujeres del mundo grecorromano (Gorman, 1982). Dado que el aborto era tan peligroso para las féminas de esta época, podríamos preguntarnos cuál era la causa de que fuera una práctica tan común. Las fuentes mencionan varias razones, pero el ocultamiento de relaciones sexuales ilícitas es la más recurrente: mujeres solteras o casadas que se quedaban embarazadas mientras sus maridos estaban ausentes recurrían a menudo al aborto (Gorman, 1982). Las razones económicas son también citadas frecuentemente. Mujeres pobres recurrían al aborto para evitar dar a luz a un hijo que no podrían

mantener, y las ricas lo hacían para evitar repartir las propiedades de la familia entre demasiados herederos.

De cualquier modo, las altas tasas de aborto en el mundo grecorromano sólo pueden comprenderse bien si reconocemos que en la mayoría de los casos eran probablemente los hombres, y no las mujeres, los que tomaban la decisión de abortar. La ley romana otorgaba al cabeza de familia, varón, el poder de decidir entre la vida o la muerte de su familia, incluido el derecho de ordenar el aborto a una mujer de su casa. Las Doce Tablas romanas, antes mencionadas, indicaban que debía censurarse a los hombres que pidieran a sus mujeres que abortaran sin una buena razón, pero no se especificaban multas o castigos. Además, el peso de la filosofía griega sostenía plenamente estas perspectivas romanas. En su obra la *República* planteaba Platón que los abortos fueran obligatorios para todas las mujeres que concibieran después de los cuarenta años, con el propósito de limitar la población (V, 9), y Aristóteles escribió en su *Política*: «Debe fijarse un límite para la procreación de la descendencia, y si cualquier persona tiene relaciones sexuales en contravención de estas normas, debe practicarse el aborto» (VII, 14, 10). No es sorprendente que un mundo que otorga a los progenitores el derecho de ordenar la exposición de sus hijas, les conceda también el derecho de ordenar a sus esposas y amantes que aborten. Así, el emperador Domiciano, tras haber dejado embarazada a su sobrina Julia, le ordenó que abortara, a causa de lo cual la joven murió (Gorman, 1982).

Control de natalidad

Los romanos tenían una comprensión adecuada de la biología reproductiva y desarrollaron un importante inventario de medidas preventivas. Los historiadores de la medicina están convencidos de que varias plantas masticadas por las mujeres en la Antigüedad —como la zanahoria silvestre o dauco— eran efectivas de alguna forma para reducir la fertilidad (Riddle, Estes y Russell, 1994). Además, una serie de aparatos anticonceptivos y productos medicinales se insertaba en la vagina para matar el esperma o bloquear el paso del semen hacia el útero. Ungüentos, mieles y trozos de lana suave fueron usados para este propósito (Noonan, 1965; Clark, 1993). Estómagos de corderos nonatos y vejigas de cabras servían como condones; de todos modos, eran demasiado caros para cualquiera, salvo los muy ricos (Pomeroy, 1965). Más populares (y efectivas) eran aquellas variantes sexuales que dejaban el esperma fuera de la vagina. Un método bastante usado era el de la «retirada a tiempo». Otro sustituía el coito por una masturbación mutua. Tanto el arte romano como el griego llegados hasta nosotros representan a menudo penetraciones anales, y un gran número de escritores clásicos

menciona a mujeres que «hacen de chicos», una referencia al sexo anal (Sandison, 1967, 744). Pomeroy atribuye a la «práctica del coito anal» la preferencia de los hombres grecorromanos por las mujeres de grandes nalgas. Después de señalar la gran riqueza de referencias literarias al respecto, Lindsay declara que el coito anal heterosexual era algo «muy común» y que se usaba como «la más simple, más conveniente y más efectiva forma de contracepción» (1968, 250-251). El sexo oral parece haber sido mucho menos común que el anal (algo bastante entendible, dada la falta de higiene), aunque se representa en un gran número de pinturas eróticas griegas, especialmente en vasos (Sandison, 1967). Finalmente, debido a sus actitudes acerca del matrimonio y sus relaciones distantes con sus esposas, muchos hombres grecorromanos parecen haber dependido del método más seguro de todos los medios de control de natalidad: evitaban tener relaciones sexuales con sus esposas.

Muy pocas mujeres

A fin de cuentas, la capacidad de una población para reproducirse está en función de la proporción de mujeres en sus años núbiles en esa población, y el mundo romano padecía una aguda escasez de mujeres. Además, muchas féminas paganas en edad todavía de tener hijos se habían vuelto infértiles a causa de los daños en su sistema reproductivo por abortos o medios y medicamentos anticonceptivos; de este modo la disminución de la población del Imperio romano estaba asegurada.

La fertilidad cristiana

La tasa diferencial de fertilidad entre cristianos y paganos no es algo que yo haya deducido a partir de la disminución natural de la población grecorromana y del rechazo cristiano a las actitudes y prácticas que originaron la escasa fertilidad de los paganos. Esta tasa diferencial de fertilidad fue aceptada como un hecho por los antiguos. Así, a finales del siglo II, Minucio Félix compuso un debate entre un pagano y un cristiano en el que Octavio, el portavoz cristiano, señalaba que «día a día aumenta el número de los nuestros», y lo atribuía a «[nuestro] correcto modo de vida» (*Octavio*, 31). Difícilmente podría haber sido de otro modo, pues los cristianos llevaban un estilo de vida que sólo podía resultar en una fertilidad comparativamente más alta; un extremo muy apreciado por Tertuliano, quien señalaba que «para los servidores de Dios, afortunadamente, ¡la descendencia es necesaria! Como estamos lo suficientemente seguros de nuestra propia salvación, tenemos tiempo para los niños. Buscamos cargas para nosotros mismos que son evitadas

por la mayoría de los gentiles, quienes se ven obligados por ley [a tener hijos], pero son diezmados por los abortos» (*A su mujer*, 1, 5).

Si un factor importante de la baja fertilidad entre los paganos fue una cultura orientada hacia lo masculino que tuvo en baja estima el matrimonio, un factor esencial en la alta fertilidad de los cristianos fue una cultura que santificó el vínculo matrimonial. Como hemos visto, los cristianos condenaron la promiscuidad de los varones tanto como la de las mujeres, e hicieron hincapié en las obligaciones del esposo para con la esposa tanto como a la inversa. En su *Carta a los cristianos de Corinto*, tras haber indicado que el celibato era preferible para él, Pablo precisó con presteza cuáles eran las relaciones matrimoniales apropiadas para los cristianos:

> Pero, debido a la fornicación, tenga cada uno su propia esposa y cada mujer, su marido. El marido debe cumplir sus deberes conyugales para con su esposa, y lo mismo la esposa para con su marido. Pues la mujer no dispone de su cuerpo, sino el marido. De igual manera, el marido no dispone de su cuerpo, sino la esposa. No os neguéis ese derecho el uno al otro, a no ser por mutuo consentimiento, y por cierto tiempo con el fin de dedicarse más a la oración. Después volved a estar juntos, no sea que caigáis en las trampas de Satanás a causa de vuestra incontinencia. Lo que os digo es a modo de consejo, no estoy dando órdenes. Me gustaría que todos fuesen como yo; pero cada uno recibe de Dios su propia gracia, unos de una manera, otros de otra (*1 Corintios* 7, 2-7).

La simetría de la relación entre marido y mujer descrita por Pablo constituía una novedad absoluta, no sólo respecto a la cultura pagana, sino también a la judía, al igual que permitir que las mujeres desempeñaran puestos de importancia dentro de la Iglesia fue muy contrario a la práctica judía. Y si Pablo expresa una perspectiva patriarcal más convencional de la relación matrimonial en *Efesios* 5, 22 —«Sométanse las esposas a sus maridos, como al Señor. Puesto que el hombre es cabeza de la mujer, como Cristo es la cabeza de la Iglesia»—, pero dedica los restantes diez versículos a exhortar a los varones a que amen a sus mujeres.

Aparte de la cuestión acerca de las funciones de la mujer en la sociedad, en la mayoría de los otros aspectos los puntos de vista sobre la familia y la fertilidad sostenidos por los cristianos revelaban los orígenes judíos del movimiento. Estas ideas pueden calificarse como muy orientadas hacia la familia y la natalidad. En realidad, a medida que pasaba el tiempo, los cristianos comenzaron a hacer hincapié en que el propósito principal del sexo era la procreación, por lo que consecuentemente, tener hijos era un deber matrimonial. Aparte de estas pronunciadas divergencias en las actitudes, hubo drásticas diferencias de comportamiento con los hijos y las esposas embarazadas que distinguieron a los cristianos de los paganos.

Aborto e infanticidio

Desde el comienzo, la doctrina cristiana prohibió absolutamente el aborto y el infanticidio, calificando ambas prácticas como asesinatos. Tales prohibiciones cristianas reflejaban también los orígenes judíos del movimiento. Entre los judíos, según Flavio Josefo, «La Ley, además, nos anima a tener descendencia, y prohíbe a la mujer abortar lo que ha procreado, o destruirlo después de haber nacido. Si una mujer llegara a hacer esto, será una asesina de su propio hijo». De modo similar, una obra judía alejandrina conocida como las *Sentencias del Pseudo Focílides* advertía de que «Una mujer no debe aniquilar al bebé nonato que se encuentra en su vientre, ni tampoco arrojarlo como presa después de nacido a los perros y buitres» (citado por Gorman, 1982, 37).

Estos puntos de vista se reiteran en el primer escrito cristiano acerca del tema. Así, en el segundo capítulo de la *Didaché*, un manual de enseñanzas eclesiásticas escrito probablemente en el siglo I (Robinson, 1976), podemos encontrar la siguiente prescripción: «No matarás a un niño por aborto ni tampoco acabarás con él cuando nazca». Justino Mártir, en su *Primera Apología*, compuesta a mediados del siglo II, señalaba: «Se nos ha enseñado que también es cruel exponer a un bebé recién nacido [...] [puesto] que seríamos unos asesinos». En el siglo II, Atenágoras escribió en el capítulo 35 de su *Apología* al emperador Marco Aurelio:

> Decimos que las mujeres que ingieren drogas para inducir un aborto cometen un asesinato, y que deberán rendir cuentas ante Dios por el aborto [...] [puesto que nosotros] consideramos al feto en la matriz como un ser creado, y por eso, un objeto digno de los cuidados de Dios [...] [No] exponemos a los recién nacidos, y a aquellos que lo hacen se les imputa el cargo de asesinato.

Ya a fines del siglo II, los cristianos no sólo estaban proclamando su rechazo del aborto y el infanticidio, sino que habían comenzado a atacar directamente a los paganos, y especialmente a su religión, por sostener tales «crímenes». En su obra *Octavio*, acusaba Marco Minucio Félix:

> Veo por un lado que exponéis a vuestros recién nacidos a las bestias salvajes y aves de presa; y por el otro, que os descomponéis cuando os azota un tipo de enfermedad miserable. Hay algunas mujeres [entre los vuestros] que, por medio de preparaciones médicas, extinguen la fuente de un futuro ser humano en su propio vientre, y cometen de este modo un parricidio antes de traerlo al mundo. Y estas cosas provienen ciertamente de vuestros dioses. Saturno no expuso a sus hijos, sino que los devoró. Con razón se sacrifican algunos niños en su honor en algunos lugares de África (33).

Control de natalidad

Inicialmente, las doctrinas cristianas acerca del uso de sustancias y aparatos anticonceptivos pudieron haber sido algo ambiguas (Noonan, 1965). De cualquier forma, dado que no está claro hasta qué punto los métodos anticonceptivos usados por los antiguos funcionaban realmente (muchos, tales como amuletos en los tobillos, no valían en verdad para nada), lo importante no es si en realidad estaban permitidos o condenados. De mucha mayor importancia para la fertilidad cristiana eran las objeciones religiosas ante los métodos más efectivos para controlar la natalidad, extraídas en su mayoría del judaísmo. Judíos y cristianos se oponían a las prácticas sexuales que desviaban el semen de la vagina. Como indica claramente la historia bíblica de Onán, el *coitus interruptus* y la masturbación mutua eran pecados, pues el semen se derrama en el suelo. Así, Clemente de Alejandría escribió: «Puesto que Dios lo ha constituido para la propagación del hombre, no se debe eyacular el semen en vano, ni dañarlo ni desperdiciarlo» (citado por Noonan, 1965, 93). Tanto judíos como cristianos condenaron el coito anal. En *Romanos* 1, 26, Pablo escribió de los paganos: «Por esto Dios dejó que fueran presa de pasiones vergonzosas, pues incluso sus mujeres cambian el uso natural por relaciones contra la naturaleza». En cuanto al sexo oral, dice la *Epístola de Bernabé*: «No serás [...] como todos esos hombres de quienes escuchamos que realizan impuras iniquidades con su boca, ni tampoco debes yacer con mujeres impuras que hacen iniquidades con su boca» (10). De esta forma el cristianismo rechazaba los patrones culturales que estaban menguando la población grecorromana pagana.

Abundancia de mujeres fértiles

Un factor final a favor de la alta fertilidad cristiana fue la abundancia de mujeres cuya infertilidad era mucho más improbable. Puesto que sólo las mujeres pueden tener hijos, la composición según sexos de una población es (siendo todo lo demás igual) un factor crucial en sus niveles de fertilidad. El hecho de que la comunidad cristiana pudo haber estado compuesta probablemente por un 60% de mujeres ofreció un enorme nivel potencial de fertilidad a la subcultura cristiana. Por supuesto, debido a las restricciones morales del grupo, las mujeres cristianas necesitaban estar casadas para tener hijos. Pero, como ya traté de demostrar anteriormente, no hay razón para suponer que su índice de matrimonios no fuera elevado, dada la abundancia de hombres elegibles entre la población que las rodeaba. Además, se dan todas las razones para suponer que una aplastante mayoría de niños de estos «matrimonios mixtos» fueron educados dentro de la Iglesia.

Fertilidad cristiana

Una serie de estudiosos ha intentado estimar con métodos refinados la tasa de fertilidad del Imperio romano (Parkin, 1992; Durand, 1960; Russell, 1958), pero queda siempre el hecho de que nunca tendremos una certeza total. Lo que podemos dar por seguro es que la mortalidad era alta; de este modo, era necesaria una elevada tasa de fertilidad para que la población no disminuyera. Parece también bastante probable que la fertilidad fue sustancialmente más baja que la necesitada para el mero reemplazo de los fallecidos y, como se ha señalado, hay importantes muestras de que la población grecorromana declinó durante la era cristiana. Aparte de estas generalidades, es dudoso que podamos obtener información más precisa.

La bibliografía nada dice respecto a la fertilidad de la población cristiana. Por ello he dedicado bastante atención a dejar por sentado que las causas primarias de la disminución demográfica en el mundo grecorromano no se pueden aplicar a la subcultura cristiana. Por ello, parece absolutamente apropiado presumir que los patrones demográficos cristianos se parecen a los que se aplican normalmente a las sociedades con un nivel equivalente de desarrollo económico y cultural. Mientras no rebasen los límites impuestos por la subsistencia disponible, tales poblaciones son normalmente bastante expansivas. La falta de medios de subsistencia no fue un factor en aquel tiempo y lugar, como queda claro por las colonias de bárbaros asentadas para enmendar la escasez de población. Podemos, entonces, presumir que durante el florecimiento del cristianismo la población cristiana creció no sólo mediante la conversión, sino también por la fertilidad. La cuestión se plantea entonces así: ¿En qué grado se debió su crecimiento exclusivamente a la fertilidad?

Desafortunadamente, no tenemos datos suficientes para intentar una respuesta cuantitativa a esta pregunta; ni siquiera una base suficiente para ofrecer cifras hipotéticas. Todo lo que se puede señalar es que una parte digna del crecimiento cristiano se debió a su elevada fertilidad.

Conclusión

En este capítulo he intentado establecer cuatro puntos. Primero, que las subculturas cristianas del mundo antiguo desarrollaron rápidamente un importante superávit de mujeres, mientras que en el mundo pagano que las rodeaba había muchos más hombres. Este cambio fue resultado de las prohibiciones cristianas del infanticidio y el aborto, y de la importancia de la predisposición según el sexo para la conversión. Segundo, en completa concordancia con la teoría de Guttentag y Secord, que

relaciona el estatus de la mujer con la proporción entre los sexos, las mujeres cristianas disfrutaron de un estatus sustancialmente superior dentro de las subculturas cristianas del que gozaron las mujeres paganas en todo el mundo. Esto fue especialmente notable en las relaciones familiares, aunque la mujer alcanzó también posiciones de liderazgo dentro de la Iglesia. Tercero, debido al superávit de mujeres cristianas y a un superávit de varones paganos, hubo un importante monto de matrimonios mixtos, lo que proporcionó a la Iglesia primitiva un flujo constante de conversos secundarios. Finalmente, he argumentado que la abundancia de mujeres cristianas resultó en tasas de natalidad más altas, es decir, que una mayor fertilidad contribuyó a la expansión del cristianismo.

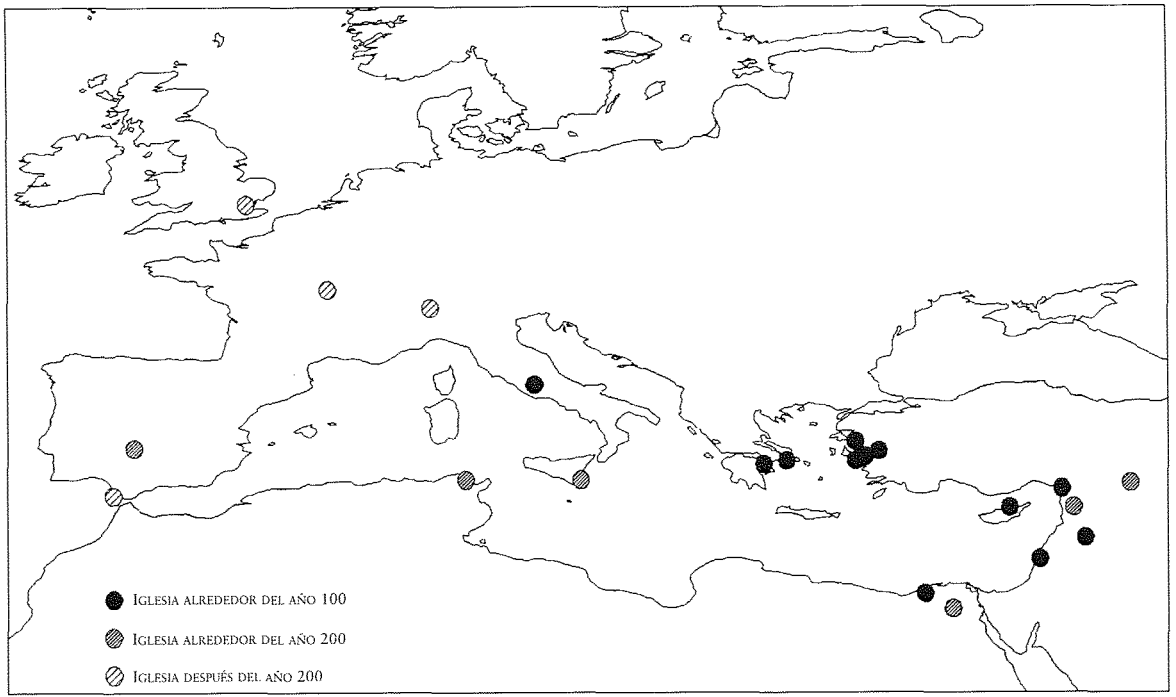
6

LA CRISTIANIZACIÓN DEL IMPERIO URBANO: UNA APROXIMACIÓN CUANTITATIVA*

En su brillante estudio sobre la Iglesia primitiva, Wayne Meeks (1983) usa el título de su libro (*The First Urban Christians*, «Los primeros cristianos urbanos») para hacer hincapié en que el cristianismo fue ante todo un movimiento *urbano*. O, como señalaba ya en el capítulo primero, «en el decenio posterior a la crucifixión de Jesús, la cultura aldeana de Palestina quedó totalmente abandonada, y la ciudad grecorromana se transformó en el entorno dominante del movimiento cristiano» (1983, 11). En el resto del libro, Meeks ofrece diversos puntos de vista acerca de la expansión del cristianismo; sin embargo, su interés principal no radicaba precisamente en las ciudades, sino en los urbanitas. Su intención fue ayudarnos a conocer *quién* abrazó el nuevo movimiento, y por qué.

Mi preocupación en este capítulo no radica tanto en quién o por qué, sino *en dónde*. ¿Qué características de las ciudades condujeron a la cristianización? A este propósito aplicaré algunas herramientas corrientes entre los sociólogos urbanos y haré un análisis cuantitativo utilizando un conjunto de datos de las veintidós ciudades más grandes del mundo grecorromano alrededor del año 100. Desarrollaré y examinaré algunas hipótesis acerca de las causas que hicieron que el cristianismo surgiera más rápidamente en unos lugares que en otros. Sin embargo, en vez de presentar primero las hipótesis y después ir al análisis estadístico, desarrollaré y las someteré a examen una por una. La razón de este modo de actuar es que cada variable debe ser discutida con una cierta amplitud mientras nos adentramos en el análisis, y que cada variable refleja una hipótesis.

* Una versión preliminar de este capítulo apareció como «Christianizing the Urban Empire»: *Sociological Analysis* 52 (1991), 77-88.



El cristianismo fue un movimiento urbano y, al igual que otros credos antes que él, se originó en Oriente y se extendió luego por Occidente, como puede verse en este mapa que muestra las veintidós ciudades más pobladas del Imperio romano (en torno al año 100 d.C.).

Selección de las ciudades por su tamaño

A pesar de que las bibliotecas están repletas de libros acerca de muchas ciudades grecorromanas, es triste constatar, como ha señalado Lewis Mumford, que «la ciudad en sí misma permanece como una sombra» (1974, vii). En realidad, se han requerido esfuerzos hercúleos sólo para estimar un hecho tan elemental y esencial como cuál era la población de esas ciudades. Afortunadamente, Tertius Chandler hizo del descubrimiento de la población de las ciudades antiguas el trabajo de su vida. Ayudado por Gerald Fox (con Kingsley Davis, quien desempeñó el papel vital de partero), pudo finalmente publicar su extraordinario trabajo (Chandler y Fox, 1974). En su obra *Three Thousand Years of Urban Growth*, Chandler y Fox ofrecen una base plausible y bien documentada para estimar la población de las ciudades más grandes del mundo en el año 100 de nuestra era. Entre éstas hay veinte ciudades grecorromanas. Sin embargo, debido a que Chandler y Fox habían decidido incluir en su trabajo sólo las ciudades que superaran los 40.000 habitantes, no ofrecen estimaciones de población para Atenas o Salamina, aunque éstas se incluyen a menudo en las listas de las ciudades grecorromanas importantes. Las he agregado por mi parte, hasta alcanzar un total de veintidós. Fui incapaz de reunir los estudios suficientes al estilo de Chandler para determinar su población en aquel entonces. Sin embargo, después de pasar una buena cantidad de tiempo hurgando aquí y allá, fijé en 35.000 la población de Salamina y en 30.000 la de Atenas[1]. Si este dato llegara a resultar erróneo, pueden estar seguros los lectores de que eliminarlas del análisis no tiene efecto alguno en los resultados que registro más abajo.

He aquí las veintidós ciudades y sus poblaciones estimadas:

Roma	650.000
Alejandría	400.000
Éfeso	200.000

1. Comencé por el hecho de que Chandler y Fox estimaron que ambas ciudades tenían menos de 40.000 residentes; de lo contrario habrían sido enumeradas con las otras. Sin embargo, puesto que estas dos ciudades aparecen a menudo en las listas de las más importantes del período (cf. Grant, 1970), parece razonable suponer que su número de habitantes no era muy inferior a 40.000. En el clásico trabajo de J. C. Russell (1958) vi que la población de Atenas hacia el siglo II era de 28.000 habitantes aproximadamente. Como Atenas estaba en un período de lenta decadencia, me parece razonable estimar que su población era un poco más numerosa hacia el año 100. De ahí mi cifra de 30.000. Como Salamina tuvo un apogeo económico durante el siglo I (Smith 1857), me pareció seguro que podría estimarse que su población era un poco superior a la de Atenas; de ahí mi cifra de 35.000 habitantes.

Antioquía	150.000
Apamea	125.000
Pérgamo	120.000
Sardes	100.000
Corinto	100.000
Gadir (Cádiz)	100.000
Menfis	90.000
Cartago	90.000
Edesa	80.000
Siracusa	80.000
Esmirna	75.000
Cesarea Marítima	45.000
Damasco	45.000
Córdoba	45.000
Mediolanum (Milán)	40.000
Augustodunum (Autun)	40.000
Londres	40.000
Salamina	35.000
Atenas	30.000

CRISTIANIZACIÓN

¿Cómo podemos medir la receptividad de las ciudades al cristianismo, esto es, su grado relativo de cristianización en distintas épocas? Mi método no es original ni particularmente controvertido, espero. He seguido simplemente a Adolf von Harnack (1908, II) en la utilización del concepto de *expansión* del cristianismo; pues para crecer, un movimiento debe expandirse. En su obra maestra, Harnack identificó las comunidades en el Imperio que tuvieron iglesias cristianas locales alrededor del año 180. Investigadores recientes han aportado nuevos datos a la reconstrucción original de Harnack, a partir de los importantes hallazgos arqueológicos de los decenios pasados. De cualquier forma, debido a la poca inclinación cuantitativa de los estudiosos en este ámbito, sólo en los numerosos atlas históricos se presenta este tipo de datos. Mediante el estudio de numerosos atlas, encontré cuatro que parecían reflejar una erudición sólida en este tema en particular. Los muestro en la tabla 6.1, junto a los hallazgos originales de Harnack (Blaiklock, 1972; Aharoni, Avi y Yonah, 1977; Frank, 1988; Chadwick y Evans, 1987; Harnack, 1908).

TABLA 6.1
Codificación de la cristianización

Ciudades	Fuente 1[a]	Fuente 2[b]	Fuente 3[c]	Fuente 4[d]	Fuente 5[e]	Código[f]
Cesarea Marítima	2	2	2	2/1	2	2
Damasco	2	2	2	2/1	0	2
Antioquía	2	2	2	2/1	2	2
Alejandría	2	2	2	2/1	2	2
Pérgamo	2	2	2	2/1	2	2
Salamina	2	2	2	2/1	2	2
Sardes	2	2	2	2/1	2	2
Esmirna	2	2	2	2/1	0	2
Atenas	2	2	2	2/1	2	2
Corinto	2	2	2	2/1	0	2
Éfeso	2	2	2	2/1	2	2
Roma	2	2	2	2/1	2	2
Apamea	1	1/0	1	0	2	1
Córdoba	1	1/0	1	0	1	1
Edesa	1	1/0	1	2/1	1	1
Siracusa	1	1/0	1	2/1	1	1
Cartago	1	1/0	1	2/1	1	1
Menfis	2	1/0	1	2/1	1	1
Mediolanum (Milán)	0	1/0	0	0	0	0
Augustodunum (Autun)	0	1/0	0	0	0	0
Gadir (Cádiz)	0	1/0	0	0	0	0
Londres	0	1/0	–	0	0	0

a. Aharoni y Avi-Yonah, 1977 (mapa de ciudades con iglesias hacia finales del siglo I y mapa de ciudades hacia finales del siglo II).

b. Chadwick y Evans, 1987 (mapa de ciudades de las que se sabe que tuvieron iglesias hacia fines del siglo I).

c. Frank, 1988 (mapa de ciudades de las que se sabe que tuvieron iglesias hacia fines del siglo I y hacia el año 180).

d. Harnack, 1908 (mapa de ciudades de las que se sabe que tuvieron una iglesia hacia el año 180).

e. Blaiklock, 1972 (mapa sombreado que muestra las ciudades de las que se sabe que tuvieron una iglesia hacia fines del siglo I y finales del siglo II).

f. En los códigos utilizados cuando este capítulo apareció como artículo en *Sociological Analysis*, Menfis aparecía señalada con 2 en lugar de 1; y Córdoba aparecía con 0

en lugar de 1. A partir de investigaciones posteriores decidí hacer estas correcciones. De cualquier manera, no alteran los resultados estadísticos de manera significativa.

He cuantificado la expansión del cristianismo dividiéndola en tres niveles. Las ciudades más receptivas al cristianismo son aquellas de las que se sabe que tuvieron una iglesia hacia el año 100: reciben 2 puntos. Las segundas más receptivas son aquellas de las que se sabe que tuvieron una iglesia hacia el año 200: reciben 1 punto. Las ciudades menos receptivas son aquellas que aún carecían de una iglesia hacia el año 200: reciben 0 puntos. El resultado es una medida ordenada de la cristianización de tres valores.

Las ciudades con 2 puntos son: Cesarea Marítima, Damasco, Antioquía, Alejandría, Pérgamo, Salamina, Sardes, Esmirna, Atenas, Corinto, Éfeso y Roma.

Las ciudades con 1 punto son: Apamea, Cartago, Córdoba, Edesa, Menfis y Siracusa.

Las ciudades con 0 puntos son: Augustodunum (Autun), Gadir (Cádiz), Londres y Mediolanum (Milán).

Hagamos una pausa aquí para nuestra primera hipótesis. ¿Hay alguna razón para creer que el *tamaño de la ciudad* pudo haber tenido alguna influencia en la cristianización? Harnack pensó que sí: «Cuanto mayor era la ciudad o villa, mayor (probable aun relativamente) era el número de cristianos» (1908, II, 327). Además, hay una base teórica sólida para una hipótesis como ésta en la bibliografía sociológica. En su teoría, bien conocida, de las subculturas urbanas, Claude S. Fischer formula la siguiente proposición: «Cuanto más urbano sea el lugar, más altas serán las tasas de no convencionalismo» (1975, 1328). La tesis de Fischer señala que cuanto mayor sea la población, en números absolutos, más fácil es reunir la «masa crítica» requerida para formar una subcultura anómala, en la que incluye específicamente los movimientos religiosos anómalos. Durante el período en cuestión, se califica al cristianismo obviamente como movimiento religioso anómalo, en el sentido de que fue claramente una variante de las normas religiosas prevalecientes. Por tanto, la teoría urbana de Fischer predice que, cuanto mayor era la ciudad, el cristianismo reunió con mayor premura la masa crítica necesaria para constituir una iglesia.

Como puede verse más abajo, en la tabla 6.2, existe una correlación positiva que corrobora la tesis de Fischer. Aunque esta correlación queda un tanto sin significado en el nivel 0,05, no está del todo claro que esa falta de significado sea aquí un valor apropiado, puesto que los datos no están basados en una muestra aleatoria. En realidad, incluí con gran reserva los niveles de significado en esa tabla.

Localización

De estas ciudades sabemos con certeza *dónde* estaban. Y eso significa que podemos medir las distancias de una a otra, por lo que he determinado la distancia respecto a Jerusalén a la que se encuentra cada una de estas veintidós ciudades.

Sabemos dónde comenzó el cristianismo. Si queremos descubrir cómo se expandió, debemos tener en cuenta lo lejos que hubo de ir hasta llegar a las diferentes ciudades. La cuestión aquí no es simplemente el hecho de que los misioneros hayan tenido que recorrer mayor distancia para ir de Jerusalén a Milán que hasta Sardes. En realidad, cualquiera podía cruzar el Imperio de lado a lado en un verano, y viajar era algo común. Meeks (1983, 17) recoge una inscripción de la tumba de un mercader encontrada en Frigia, que atestigua que éste viajó a Roma setenta y dos veces, una distancia de más de mil millas, y Ronald Hock (1980) estima que Pablo cubrió casi diez mil millas terrestres (unos dieciséis mil kilómetros) en sus viajes misioneros. Como señala Meeks, «la gente del Imperio romano viajaba más y con mayor facilidad que cualquier otra persona anterior o posterior, hasta el siglo XIX (1983, 17).

Mi interés radica aquí en las consecuencias primarias de todos estos viajes y relaciones comerciales: comunicación, contacto cultural y redes de relaciones interpersonales basadas en parentesco, amistad o comercio. Como diré más abajo, fueron éstos factores vitales en la preparación del camino para los misioneros cristianos, y para determinar por adelantado qué tipo de recepción les esperaba. En lo que sigue me propongo utilizar las distancias desde Jerusalén como gradiente de estos factores.

Debido a este interés, una distancia simple como, por ejemplo, el vuelo de un cuervo es poco pertinente. En lugar de eso, al hacer las medidas he tratado de trazar las rutas de viaje conocidas. Además, el volumen mayor del comercio y los viajes de larga distancia se realizaban por barco; Pablo viajó tanto o más por vía marítima que por tierra. Por lo tanto, he asumido que se viajó por mar siempre que fuera factible y hubiera grandes distancias entre las rutas más usuales. En primer lugar tracé la ruta desde Jerusalén hacia una ciudad determinada del mapa. Luego usé una regla acomodada a la escala del mapa para medir la distancia, lo que hace más fácil seguir las curvas y doblar los recodos. Cada medición se repitió varias veces y fue convertida a millas de acuerdo con la proporción indicada en la leyenda del mapa. Las rutas en sí pueden tener pequeños errores, pero espero que no supongan más del 10% aproximadamente. Para ver el impacto potencial de errores de tal magnitud, me inventé una medida adicional del número de millas, lanzando una moneda al aire y sumando o restando un 10%, dependiendo de si la moneda caía en cara o en cruz. La medida distorsionada fue, de hecho, correlativa en un 0,99

con la original, y cuando utilicé otras variables siempre obtuve el mismo resultado.

Además de utilizar las distancias para estimar el grado en el cual una ciudad determinada estaba preparada para el cristianismo por los vínculos previos con Jerusalén y la cultura judía, podemos usar la distancia para medir también el grado de romanización y la calidad del control de Roma sobre aquélla. Utilizando las mismas tácticas descritas, medí la distancia desde cada ciudad hasta Roma. Finalmente establecí una proporción de los dos conjuntos de distancias para hacer una síntesis del peso relativo de las influencias romana y judía. Lo que sigue son las distancias en millas marinas. (La distancia entre Atenas y Roma se calculó sobre la base de la presunción de que el viajero en barco no recaló en Corinto.)

Ciudades	Desde Jerusalén	Desde Roma
Alejandría	350	1.400
Antioquía	250	1.650
Apamea	280	1.600
Atenas	780	1.000
Augustodunum (Autun)	1.920	525
Cesarea Marítima	60	1.575
Cartago	1.575	425
Córdoba	2.440	1.225
Corinto	830	800
Damasco	130	1.600
Edesa	550	1.775
Éfeso	640	1.185
Gadir (Cádiz)	2.520	1.200
Londres	3.565	1.190
Mediolanum (Milán)	1.900	260
Menfis	360	1.500
Pérgamo	840	1.200
Roma	1.480	0
Salamina	270	1.450
Sardes	700	1.300
Esmirna	820	1.150
Siracusa	1.100	375

En el capítulo 3 subrayé la importancia de la continuidad cultural en el éxito de nuevos movimientos religiosos. En concreto, *la gente está más dispuesta a aceptar una nueva religión en la medida en que ésta conserve su continuidad cultural con las religión(es) convencional(es) con las cuales está ya familiarizada.* En el caso que estamos considerando, el camino estaba listo para el cristianismo allí donde la gente estaba familiarizada con la cultura judía: los «temerosos de Dios» son aquí un ejemplo pertinente. Era gente que conocía la teología judía, que aceptaba la idea del monoteísmo, pero que no estaba dispuesta a convertir-

se étnicamente en judíos para participar por completo de esa religión. Presumiblemente, el principio de continuidad cultural como factor que facilitó la expansión del cristianismo puede, hasta cierto punto, ser estimado a partir de la distancia desde Jerusalén. La tabla 6.2 muestra una correlación negativa muy notable entre la distancia desde Jerusalén y la cristianización (– 0.74), lo que es enormemente significativo en términos de estadística.

La diáspora

En el capítulo 3 argumenté que, de hecho, la misión a los judíos fue bastante exitosa y que el flujo continuo e importante de judíos helenizados conversos al cristianismo no se detuvo probablemente hasta el siglo IV o comienzos del V. Para recapitular, mi argumento descansa en varias proposiciones sociológicas. La primera es la continuidad cultural. El cristianismo no estaba sólo en línea con la herencia religiosa hebrea de los judíos de la diáspora, sino que era también bastante congruente con sus elementos culturales helénicos. La segunda proposición es que *los movimientos sociales reclutan sus adeptos primariamente sobre la base de los lazos interpersonales que existen, o se forman, entre el converso y los miembros del grupo*. ¿Y quiénes eran los amigos y parientes de los primeros misioneros cristianos que salieron de Jerusalén a esparcir la fe? Los judíos de la diáspora, por supuesto. De hecho, muchos de los misioneros fueron, como el mismo Pablo, judíos de la diáspora.

Incluso si estoy equivocado acerca del momento tardío hasta el que se llevó a cabo la conversión de los judíos, todos están de acuerdo en que los judíos fueron las fuentes primarias de conversos hasta bien entrado el siglo II. Como señala Harnack,

> las sinagogas en la diáspora [...] formaron el presupuesto más importante para la expansión y crecimiento de las comunidades cristianas por todo el Imperio. La red social de las sinagogas proporcionó a la propaganda cristiana centros y medios para su desarrollo, y de este modo la misión de la nueva religión, emprendida en el nombre del Dios de Abrahán y de Moisés, encontró un terreno ya preparado para ella (1908, I, 1).

Por esta razón, además de utilizar la distancia para medir la influencia cultural judía, debemos encontrar un patrón para medir también la presencia judía en las ciudades. Sencillamente, no hay manera alguna de calcular el tamaño probable de la población judía en estas ciudades. El mejor sustituto que he podido encontrar es la información acerca de las ciudades de las que se sabe que tenían sinagogas hacia el año 100.

TABLA 6.2
Correlaciones de Pearson sobre producto y su significado

	Población en el año 100	Desde Jerusalén	Sinagogas	Desde Roma	Romanizados	Gnósticos
Cristianización	0,32	– 0,74[a]	0,69[a]	– 0,42[b]	– 0,71[a]	0,59[a]
Poblac. en año 100		– 0,06	0,41[b]	0,21	– 0,29	0,48[a]
Millas desde Jerusalén			– 0,46[b]	– 0,54[a]	0,68[a]	– 0,49[b]
Sinagogas				0,28	– 0,44[b]	0,41[b]
Millas desde Roma					– 0,84[a]	0,37
Romanizados						– 0,43[b]

a Nivel de significado: < 0,01
b Nivel de significado: < 0,05

Los datos provienen de muchos de los atlas antes mencionados y otros, y de MacLennan y Kraabel (1986). El resultado es una variable dicotómica que otorga un punto a ciudades con una sinagoga, y a las otras cero puntos. Sólo las siguientes ciudades recibieron un punto: Cesarea Marítima, Damasco, Antioquía, Alejandría, Sardes, Atenas, Roma, Corinto y Éfeso. La tabla 6.2 muestra que hay una correlación positiva muy notable entre la existencia de sinagogas y la cristianización (0,69). Está claro, pues, que el cristianismo se enraizó antes donde había comunidades judías.

Ahora bien, ¿qué ocurría respecto a la cultura y el poder romanos? En los inicios, al cristianismo le fue mejor en las ciudades griegas, aunque muy pronto se ganó el antagonismo oficial de Roma. Parece realista tratar el poder romano en función de la distancia: cuanto más lejos de Roma, menor era el impacto local de la política romana. Nos bastará de nuevo con trazar sencillamente las rutas desde cada ciudad a Roma y medir las distancias. Sin embargo, dado que nuestro interés se centra en la interacción y la influencia de las culturas romana y oriental, podemos dividir la distancia a Jerusalén por la distancia a Roma. Cuanto mayor sea la proporción, mayor será el peso relativo de la influencia romana; por ello, esta variable se identifica como «romanización» (Roma, por supuesto, está excluida del análisis). La tabla 6.2 muestra que la distancia desde Roma está en correlación negativa (– 0,42) con la cristianización, pero el efecto realmente potente proviene de la romanización (– 0,71). Cuanto más romana y menos oriental (griegos y judíos) fuera la influencia ejercida sobre la cultura de una determinada

ciudad, más tardará en aparecer en ella una iglesia cristiana; la propia Roma es la excepción obvia.

La tabla 6.3 muestra el resultado de incluir la cristianización, la romanización y las sinagogas como partes de una ecuación de regresión. Cada una de las variables independientes muestra un efecto potente, y juntas explican un sorprendente 67 % de la variación en la cristianización.

TABLA 6.3
Regresión: la variable dependiente es la cristianización

Variables independientes	Betas no estandarizadas	Betas sí estandarizadas	Error estándar	T
Sinagogas	0,731	0,466	0,236	3,099[a]
Romanizados	- 0,220	- 0,499	0,077	- 3,317[a]

Raíz cuadrada múltiple (coeficiente de correlación al cuadrado) = 0,672
Corte con el eje de Y = 1,374

a Significado superior a 0,001.

GNÓSTICOS

No sólo hubo muchos movimientos religiosos activos en el imperio urbano en aquella era; había varios cristianismos. Casi desde el comienzo surgieron facciones que albergaban puntos de vista distintos sobre Cristo y las Escrituras, y cada una proclamaba ser el verdadero cristianismo. Desde el descubrimiento de los manuscritos de Nag Hammadi, ha habido un inmenso interés en los grupos conocidos como «gnósticos» o «gnósticos cristianos» (Layton, 1987; Williams, 1985). Un mapa publicado por Layton (1987, 6-7) permite crear un patrón de medida de la presencia de gnósticos similar al patrón de medida de la cristianización. A las ciudades conocidas por haber albergado grupos gnósticos activos antes del año 200 se les asignaron 2 puntos. A las que tuvieron grupos antes del año 400 se les asignó 1 punto. A las que no tuvieron grupos conocidos antes del año 400 se les asignó 0 puntos. Las ciudades con 2 puntos eran Alejandría, Antioquía, Cesarea Marítima, Cartago, Éfeso, Pérgamo, Roma, Sardes y Esmirna. Las que tenían 1 punto, Apamea, Damasco, Edesa y Menfis. El resto tuvo 0 puntos.

La tabla 6.2 muestra una importante correlación positiva entre los gnósticos y la cristianización (0,59). Además, la presencia gnóstica está en correlación significativa con el tamaño de la población, en concordancia con la teoría de Fischer. La tabla muestra también una correlación significativa entre la presencia gnóstica y las sinagogas. Es importante examinar con mayor detalle estos datos.

Durante el siglo pasado hubo un serio debate acerca de las conexiones entre el gnosticismo, por un lado, y el cristianismo y el judaísmo por otro. A fines del siglo XIX, Harnack (1894) se contentó con clasificar a los gnósticos como una herejía cristiana, como una variedad del cristianismo más profundamente helenizada. Sin embargo, poco después muchos estudiosos (por ejemplo, Friedlander, 1898) comenzaron a señalar que los orígenes de los gnósticos se hallaban en el judaísmo, y a considerar que el cristianismo y el gnosticismo eran *vástagos paralelos* del judaísmo del siglo I. A pesar del contenido cristiano de la mayoría de los manuscritos descubiertos en Nag Hammadi, el debate continúa y el punto de vista que señala que los dos movimientos fueron paralelos tiene hoy más adeptos que el que sostiene que los gnósticos fueron principalmente una corriente que competía desde dentro del cristianismo. Birger Pearson, haciéndose eco de Friedlander, ha dado forma a esta postura de un modo más enérgico: «El gnosticismo no es, en sus orígenes, una herejía 'cristiana', sino que es, de hecho, una herejía 'judía'» (1973, 35).

Si tenemos eso en cuenta, la tabla 6.4 tiene un interés más que pasajero. En ella se utiliza el análisis de las ecuaciones de regresión para calcular los efectos netos de la cristianización y la presencia judía en el auge del gnosticismo. Los resultados son bastante concluyentes, al menos desde el punto de vista estadístico. Cuando los efectos de la cristianización se mantienen constantes, no quedan efectos judíos directos. Allá donde la presencia judía tiene un impacto bastante significativo en la expansión del cristianismo (véase tabla 6.3), tan solo esta religión parece tener algún impacto en el auge del gnosticismo. Esto sugiere un orden causal en total concordancia con la posición original de Harnack: el cristianismo comenzó como una herejía judía y su llamada original se orientó hacia los judíos; pero el gnosticismo comenzó más tarde como una herejía cristiana, que se dirigía principalmente a los cristianos (de los cuales heredaron su contenido antisemita muy estridente).

TABLA 6.4
Regresión: la variable dependiente es el gnosticismo

Variables independientes	Betas no estandarizadas	Betas sí estandarizadas	Error estándar	T
Cristianización	0,678	0,578	0,299	2,262[a]
Sinagogas	- 0,022	- 0,012	0,470	- 0,047

Raíz cuadrada múltiple (coeficiente de correlación al cuadrado) = 0,344
Corte con el eje de Y = 0,067

a. Significado superior a 0,05.

Tales datos estadísticos no son, por supuesto, una prueba concluyente de que el gnosticismo fuese una herejía cristiana. Sin embargo, me parece importante señalar aquí que quizá los participantes de este debate estén hablando de dos momentos que van uno detrás del otro. Según entiendo, los que sostienen el origen judío del gnosticismo se han preocupado de trazar los orígenes de algunas de las nociones místicas centrales de los gnósticos a partir de escritos judíos anteriores. Sin embargo, tal como entienden los sociólogos estos asuntos, la «herejía» por sí misma tiene poco que ver con la genealogía de las ideas, y consiste esencialmente en la corporización de ideas «desviadas» en un *movimiento social*. Dicho de otra forma: los textos pueden ser heréticos, pero sólo los humanos pueden ser herejes. Además, los orígenes de las ideas y los de los movimientos no necesitan ser idénticos, y a menudo no lo son. Considérese, por ejemplo, los muchos grupos modernos que proclaman falsamente ser descendientes directos de cultos paganos antiguos. Juzgados por sus doctrinas, la defensa de su origen antiguo es verdadera. Pero un examen de su «historia humana» revela que tienen un origen contemporáneo. Del mismo modo, los escritores gnósticos podrían haber estado profundamente influenciados por textos de místicos judíos anteriores, pero sin que representen por ello un movimiento social coexistente con el cristianismo con orígenes precristianos dentro del judaísmo. Aunque los datos de la tabla 6.4 no tienen implicaciones acerca de los orígenes de las ideas gnósticas, sí apoyan la idea de que el gnosticismo, como movimiento social, fue una herejía cristiana.

Conclusión

Cualquiera que sea el impacto que la tabla 6.4 tenga sobre las interpretaciones históricas del gnosticismo, es obvio que los otros datos de los que hemos dado cuenta en este capítulo no van a modificar de gran manera las historias sociales acerca del auge del cristianismo. Incluso sin cuantificar, cualquier historiador competente sabe que el movimiento cristiano creció con mayor rapidez en las ciudades grecorromanas de Asia Menor, sostenido por las grandes comunidades de la diáspora judía. En realidad, los datos de mayor interés sustantivo probablemente sean los que apoyan las proposiciones de Fischer acerca del tamaño de las ciudades y la desviación de las subculturas.

A mi juicio, las verdaderas sorpresas son estadísticas, no sustantivas. Las magnitudes y la estabilidad de los resultados estadísticos son sorprendentes y testifican con solidez que un conjunto de datos basado en estas veintidós ciudades puede ser de gran valor académico, con tal de que seamos capaces de investigar y establecer con seguridad interesantes variables.

Me sorprende el hecho de que se puedan crear otras muchas variables adicionales por estudiosos con la formación adecuada. Sería interesante proporcionar otros índices y ratios para estas ciudades (y tal vez otras unidades) basados en la inmensa colección de inscripciones. Por ejemplo, puesto que los historiadores están de acuerdo en que el cristianismo fue una de las muchas nuevas religiones procedentes del Oriente, ¿podríamos utilizar estas inscripciones para estimar cuándo y dónde estos «cultos orientales» ganaron adeptos? En el capítulo 9 examinaremos una variable basada en el estudio de si el culto de Isis tuvo o no templos en alguna de estas ciudades, pero podrían codificarse muchas más.

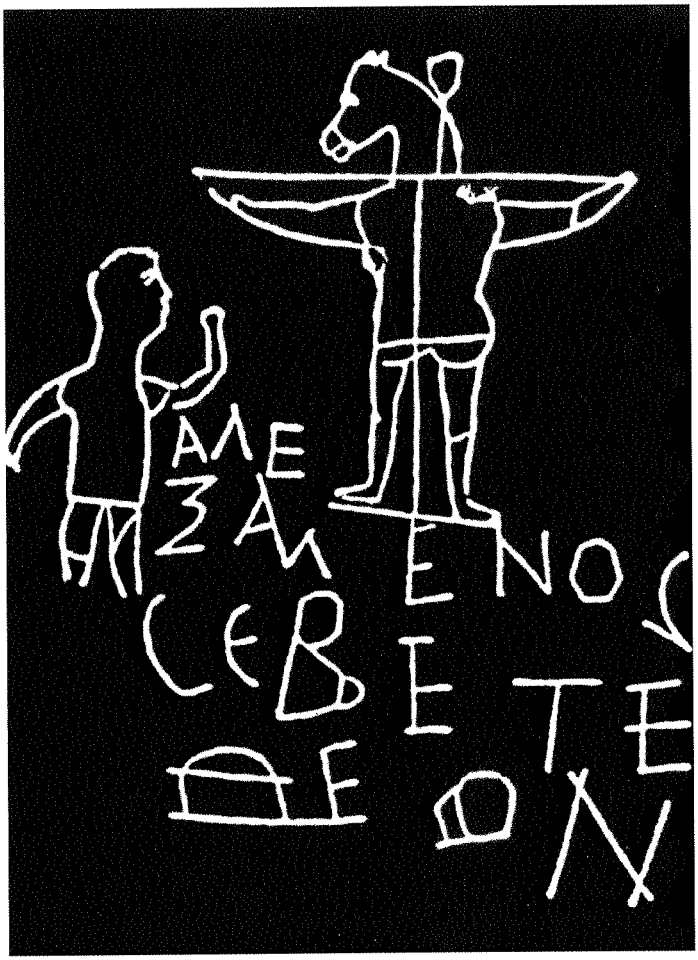
Inicialmente, albergué la esperanza de haber creado patrones para medir la desorganización social de estas ciudades, especialmente de los factores que interrumpen la integración al reducir la fuerza de los lazos interpersonales. Es axiomático que la conformidad con las normas sea el resultado de los vínculos: en tanto en cuanto valoremos nuestras relaciones con el resto, nos atendremos a las normas para mantener su estima. Cuando la gente carece de vínculos personales, tiene mucha mayor libertad para desviarse de las normas. En los estudios modernos, el comportamiento anómalo está notablemente relacionado con diversas medidas del descontento e inestabilidad de la población. Por ejemplo, allí donde importantes segmentos de la población en Estados Unidos y Canadá son gentes recién llegadas o se han mudado hace poco de una residencia a otra, las tasas de participación en actividades religiosas no convencionales son altas (Stark y Bainbridge, 1985).

Comencé examinando datos acerca de cuándo y cómo una ciudad fue fundada o refundada, así como la heterogeneidad étnica de su población. Me sentí fascinado cuando constaté que Corinto y Cartago estaban deshabitadas cuando Julio César decidió refundarlas para asentar allí una gran cantidad de romanos «indeseables». A ellos agregó un cierto número de legionarios retirados, quienes a su vez atrajeron a la ciudad una gran cantidad de mujeres desde los pueblos cercanos. Era una especie de Dodge City o alguna otra ciudad similar, confusa y desordenada. No obstante, cuando continué con mi investigación comencé a darme cuenta de que *todas* las ciudades del Imperio eran increíblemente desorganizadas, incluso si se las compara con las ciudades que crecieron y se industrializaron rápidamente en el siglo XIX, aquellas que hicieron que los primeros sociólogos sintieran un pesimismo interminable. Lo que Roma logró fue una unidad política a expensas de un caos cultural. Nadie ha captado este hecho de un modo más lúcido que Ramsay MacMullen, en las palabras introductorias a su destacado trabajo acerca del paganismo:

> Era verdaderamente un crisol de culturas. Si imaginamos el Imperio británico de hace cien años en una sola pieza, con todas sus partes tocán-

> dose entre sí, de modo que pudiese uno viajar de Rangún a Belfast sin la interposición de océano alguno, y si pudiésemos sentir como un todo una casi ilimitada diversidad de lenguas, cultos, tradiciones y niveles de educación, entonces se descubriría a nuestras mentes la verdadera naturaleza del mundo mediterráneo en la época romana (1981, xi).

Por estas razones he dejado a un lado mis esfuerzos por comparar ciudades desorganizadas y dedicaré el siguiente capítulo a trazar cómo la enorme desorganización de las ciudades romanas facilitó en general la expansión del cristianismo.



Las ciudades grecorromanas estaban llenas de grafitis. Éste que vemos es uno anticristiano (hacia el 200 d.C.) y fue descubierto en Roma. Muestra una figura crucificada, con una cabeza de asno, y la leyenda dice: «Alexameno rinde culto a su dios».

7

CAOS URBANÍSTICO Y CRISIS. EL CASO DE ANTIOQUÍA*

El cristianismo fue un movimiento urbano[1], y el Nuevo Testamento fue compuesto por urbanitas. En realidad, muchos estudiosos creen que el Evangelio de Mateo fue escrito en Antioquía, la cuarta ciudad más grande del Imperio en la época.

Si queremos captar cómo el florecimiento del cristianismo fue influenciado por el entorno sociocultural de aquellos que lo pusieron por escrito por vez primera, debemos comprender la estructura física y social de la ciudad grecorromana. Además, si queremos entender la tremenda atracción popular que generó la Iglesia primitiva, debemos comprender cómo el mensaje del Nuevo Testamento y las relaciones sociales que éste promovía resolvieron agudos problemas que afligían a las ciudades grecorromanas. Antioquía es también de especial interés en este aspecto, puesto que fue inusualmente receptiva al movimiento cristiano y albergó una comunidad cristiana desde muy pronto, relativamente amplia y rica (Longenecker, 1985).

Por estas razones, en este capítulo trataré de reunir algunos hechos básicos acerca de las ciudades grecorromanas —con especial hincapié en Antioquía—, con el fin de iluminar las realidades físicas de la vida diaria. ¿Cómo era allí la vida? Francamente, me sorprendió descubrir lo dificultoso que es encontrar alguna respuesta. Aun cuando ciertos libros llevan títulos alusivos a que van a ocuparse de las ciudades en la época grecorromana, por lo general no hay casi nada en ellos acer-

* Una versión preliminar de este capítulo apareció como «Antioch as the Social Setting for Matthew's Gospel», en D. L. Balch (ed.), *Social History of the Matthean Community*, Fortress, Minneapolis, 1991, 189-210.

1. Max Weber pensó que era «altamente improbable» que el cristianismo «hubiera podido desarrollarse como lo hizo fuera de un entorno urbano» (1961, 1140).

ca del entorno físico de la ciudad. Por ejemplo, el trabajo clásico de Numa Denis Fustel de Coulange, *The Ancient City*, publicado en 1864 —que me fue recomendado como una excepción a esta norma— no trata más que de la cultura y las costumbres de la época, por lo que su título significa simplemente que la ciudad es el marco de lo que se trata. La ciudad en sí misma podría perfectamente haber sido una ficción, pues no hay en el libro una sola palabra acerca de las calles, los sistemas de alcantarillado y de fontanería, las canalizaciones de agua, los edificios, las industrias, los mercados, los enclaves étnicos, el crimen, la basura, los mendigos o cualquiera de las realidades de la vida urbana. De hecho, la palabra «casa» aparece sólo en referencias de paso, y no se describe morada alguna.

O bien consideremos un trabajo moderno con casi el mismo título, *The City in the Ancient World*, de Mason Hammond (1972), publicado como parte de los «Estudios de Historia urbana» de la Universidad de Harvard. Este volumen tiene un índice excelente. El epígrafe «Ciudadanía romana» consiste en veinticuatro páginas de referencias. Aparecen lemas para Rómulo, la guerra de Troya, Borneo e incluso el período Pleistoceno. Pero ninguna de las siguientes palabras se menciona en este índice: acueducto, abono, agua, alcantarilla, alojamiento, bañarse, baño(s), basura, calle, cañerías, casa, chimeneas, combustible, comida, consejo, construcción, construir, crimen, desagües, desperdicios, edificio, enfermedad, entorno, epidemia, etnia, fontanería, heces, hogares, humo, lavado, muerte, orines, plaga, tuberías. El conjunto de estas omisiones refleja el hecho de que este libro habla también de cultura y de historia política y militar, pero nada tiene que ver con las ciudades. Me apresuro a reconocer que *The Ancient Roman City* (1988) de John E. Staumbaugh es una notable excepción a esta regla. Me guió efectivamente hacia varias fuentes valiosas, a partir de las cuales pude documentar puntos que inicialmente me vi forzado a inferir sobre la base de lo que se sabe de las ciudades premodernas en general. Además, algún tiempo después de que publiqué el artículo en el que está basado este capítulo, me topé con la traducción inglesa completa del trabajo de Jerome Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, que había aparecido en 1940. El trabajo es ciertamente un clásico. No obstante, al no poseer yo un trasfondo formal de estudios sobre la Iglesia primitiva o la historia de Roma (o, para el caso, sobre cualquier tipo de historia), tuve que descubrir los clásicos de un modo fortuito. De cualquier modo, en Carcopino descubrí un espíritu similar al mío que había usado su dominio de las fuentes antiguas y de la arqueología moderna para explorar incluso los aspectos más sombríos de la vida diaria.

Tras los pasos de Stambaugh y Carcopino, y tomando datos del ámbito de la demografía histórica acerca de las ciudades premodernas en

otras épocas, puedo ahora reconstruir rasgos esenciales de las ciudades en las que surgió y creció el cristianismo: sus extraordinarios niveles de desorden urbano, dislocación social, podredumbre, enfermedad, miseria, miedo y caos cultural. En este capítulo haré una pintura de esas ciudades, y en especial de Antioquía, con el fin de preparar el escenario para las tesis que desarrollaré en los capítulos finales: a saber, que estas condiciones dieron al cristianismo la oportunidad de explotar cabalmente sus inmensas ventajas como una solución para estos problemas en competencia con el paganismo y otros movimientos religiosos de la época.

Fuentes físicas de la miseria urbana crónica

El primer hecho importante acerca de las ciudades grecorromanas es que eran muy pequeñas, tanto en términos de terreno como de población. Cuando se fundó Antioquía alrededor del año 300 a.C., sus murallas encerraban un terreno poco mayor de dos kilómetros cuadrados, dividido por un eje que iba del sudoeste al noreste. Antioquía creció hasta llegar a tener 3,3 kilómetros de largo y 1,6 kilómetros de ancho (Finley, 1977). Como muchas ciudades grecorromanas, Antioquía era pequeña en extensión porque inicialmente fue fundada como una fortaleza (Levick, 1967). Una vez erigidos los muros, era muy caro expandirse.

Dentro de un área tan pequeña, es asombroso que la población de la ciudad fuera tan grande como lo fue: a fines del siglo I, Antioquía tenía una población total de unos 150.000 habitantes (Chandler y Fox, 1974). Esta población comprendía los habitantes de la ciudad propiamente tales: los que vivían en la superficie cercada por las murallas, y tal vez los colindantes con ellas. No incluye a los habitantes de los asentamientos rurales de las cercanías o de las variadas villas satélites, tales como Dafne (Levick, 1967). Dada esta población y la extensión de la ciudad, es muy fácil determinar que la densidad demográfica de Antioquía era de unas 60.000 personas por kilómetro cuadrado o de 117 en menos de media hectárea. En comparación, en el Chicago actual (1995) había 45 habitantes por hectárea; en San Francisco, 50; y en Nueva York, 80. Incluso la isla de Manhattan tenía unos 215 habitantes por hectárea; mas recordemos que los habitantes de la isla están distribuidos de manera más bien vertical, mientras que las ciudades antiguas mantenían su población hacinada en estructuras que rara vez sobrepasaban los cinco pisos. En Roma, era ilegal construir edificios privados de más de veinte metros de altura. A pesar de todos estos límites de altura, los edificios en las ciudades grecorromanas se derrumbaban a menudo. Carcopino señalaba que Roma «estaba invadida por el ruido de edificios que caían o eran demolidos para prevenir su derrumbamiento; y los inquilinos de una *insula* (casa

de vecinos) vivían bajo el constante temor de que ésta se derrumbase sobre sus cabezas» (1940, 31-32). Los inmuebles se caían, puesto que eran construcciones livianas, y en los pisos superiores, menos apetecibles, se alojaban los pobres, quienes subdividían las viviendas de tal manera que los niveles superiores eran más pesados que los inferiores, y más pesados en general de lo que podían soportar las vigas y los cimientos. Debido a los frecuentes terremotos en Antioquía, era poco probable que los inmuebles tuvieran más de unos pocos pisos de altura; por tanto, es muy probable que la ciudad estuviera funcionalmente más atestada de gente que Roma. Tengamos en cuenta, además, que los neoyorquinos modernos no comparten su espacio con el ganado, ni sus calles están atascadas por el tráfico de caballos y carretas de bueyes.

Estas comparaciones de densidad, aunque sean sorprendentes, se quedan todavía cortas en la estimación de la población, puesto que grandes zonas de las ciudades grecorromanas estaban ocupadas por edificios públicos, monumentos y templos. En Pompeya, este espacio ocupaba el 35 % del total de la ciudad (Jashemski, 1979); en Ostia el 43 % (Meiggs, 1974), y en Roma el sector público-monumental ocupaba la mitad de la ciudad (Stambaugh, 1988). Si asumimos que Antioquía estaba dentro del promedio a este respecto, debemos sustraer un 40 % de su área para calcular la densidad de población. La nueva cifra es de más de 400 personas por hectárea. Esta densidad es menor que la estimada por Stambaugh (1988) para Roma: 650 personas por hectárea, pero es bastante cercana a la estimación de MacMullen (1974) de 420 habitantes por hectárea para la capital del Imperio. Ambas ciudades parece que tuvieron, por alguna razón, mayor densidad que Corinto; calculo que esta última debió de haber tenido alrededor de 280 personas por hectárea. En comparación, la densidad en la Bombay moderna es de 380 por hectárea, y de 250 en Calcuta.

Pero estas cifras son aún insuficientes para expresar cabalmente las condiciones de aglomeración de la vida diaria en esas ciudades. Como ha apuntado Michael White (1987), muchos autores parecen suponer que los antiguos vivían todos en enormes casas con peristilos como la que la Metro Goldwyn Meyer construyó para *Ben-Hur* (véase Koester, 1987, 73); de hecho, la mayoría de las gentes vivía en pequeños cubículos dentro de bloques de varios pisos. Carcopino calculó que en Roma había «sólo una vivienda privada por cada 26 bloques de apartamentos» (1940, 23), y sugiere que esta proporción era la típica de las ciudades grecorromanas. Dentro de estos inmuebles, el hacinamiento era extremo; los inquilinos rara vez contaban con más de una habitación, espacio en el cual «se apiñaban familias enteras» (Carcopino, 1940, 44). De este modo, como señala Stambaugh, la intimidad era «algo difícil de encontrar» (1988, 178). No sólo había gente terrible-

mente hacinada dentro de estos edificios; las calles eran tan estrechas que si alguien se asomaba por su ventana podía hablar tranquilamente con el vecino del otro lado de la calle, sin ni siquiera tener que levantar la voz. Los famosos caminos que salían de Roma, tales como la Vía Apia o la Vía Latina, tenían entre ¡4,8 y 6,5 metros de anchura! La ley romana determinaba que las calles de Roma debían tener al menos 2,9 metros de ancho (Carcopino, 1940, 45-46), pero muchas zonas de la ciudad sólo tenían senderos. En cuanto a Antioquía, consideremos que su principal avenida, admirada por todo el mundo grecolatino, tenía sólo nueve metros de ancho (Finley, 1977).

Para empeorar las cosas, los inmuebles grecorromanos carecían de hornos y chimeneas. Se cocinaba con leña o braseros de carbón, que eran también la única fuente de calor, y como los bloques de pisos carecían de chimeneas, las habitaciones estaban siempre llenas de humo en invierno. Como no se podía cerrar las ventanas sino colgando «telas o pieles a las que la lluvia azotaba» (Carcopino, 1940, 36), los edificios estaban lo suficientemente ventilados como para prevenir cualquier tipo de asfixia. Sin embargo, las corrientes de aire aumentaban el peligro de que el fuego se propagara rápidamente, y «el pánico por los incendios era una obsesión tanto entre lo ricos como entre los pobres» (Carcopino, 1940, 33).

Packer (1967) dudaba de que la gente pudiera pasar realmente mucho tiempo en esas habitaciones tan angostas y escuálidas. Concluyó por ello que los residentes usuales de las ciudades grecorromanas pasaban sus vidas principalmente en los espacios públicos, y que por lo general «el domicilio debía de servir sólo como lugar para dormir y espacio para guardar sus pertenencias» (Packer, 1967, 87).

Una cosa es cierta cuando la densidad humana es alta: siempre surgen graves problemas sanitarios. Sin embargo, hasta que pude encontrar la obra de Carcopino, conocí pocas actividades tan frustrantes como intentar descubrir en las ciudades grecorromanas detalles acerca de materias tales como alcantarillado, fontanería, depósitos de basura, o incluso traída de aguas. Puede uno pasarse la tarde entera examinando los índices de historias de Grecia y Roma sin encontrar ninguna de estas palabras en los listados. Los acueductos se mencionan a menudo, por supuesto, así como los baños y las letrinas públicas, generalmente construidas junto a los baños. Está muy bien admirar a los romanos por los acueductos y baños públicos, pero no debemos olvidar el hecho obvio de que la densidad humana y animal de las ciudades antiguas supondrían una carga enorme incluso para los alcantarillados, desagües y depósitos de basura modernos. Tengamos en cuenta también que *no existía el jabón*. Por tanto, es evidente que, dadas las capacidades tecnológicas de la época, la ciudad grecorromana y sus habitantes debieron de haber sido extremadamente sucios.

Consideremos la traída de agua. Los acueductos proveyeron de agua a muchas ciudades grecorromanas, pero a menudo se almacenaba mal y estaba bastante mal distribuida. En la mayoría de las ciudades el agua era llevada por medio de cañerías a las fuentes y lugares públicos como los baños. Una parte era también conducida por cañerías a las casas de los más ricos. Pero el resto de los residentes debía llevarla a casa en vasijas. Necesariamente este hecho debía limitar sobremanera el uso del agua, por lo que se debía de utilizar muy poca para limpiar el piso o lavar la ropa. Tampoco debía de haber mucha agua para bañarse, y tengo serias dudas acerca de si los baños públicos servían realmente a un público amplio. Peor aún, el agua estaba a menudo muy contaminada. En su excepcional estudio de la tecnología griega y romana, K. D. White (1984) señalaba que, ya llegara el agua a través de acueductos o por medio de pozos o manantiales, todas las grandes ciudades grecorromanas tenían que almacenarla en cisternas. También advertía que «el agua sin tratar [...] estancada, fomentaba el crecimiento de algas y otros organismos, lo que hacía de ella algo maloliente, desagradable y, después de un tiempo, no potable» (1984, 168). No es de extrañar que Plinio aconsejara, que «lo mejor es hervir toda clase de agua» (citado por White, 1984, 168).

Después de un examen cuidadoso, la idea de que las ciudades grecorromanas tuvieron todas un alcantarillado e instalaciones sanitarias eficientes resulta ser también una tremenda ilusión. Concedamos que un alcantarillado subterráneo llevaba el agua desde los baños de Roma a las letrinas públicas que estaban al lado, y después fuera de la ciudad. ¿Pero qué ocurría en el resto de la villa? En verdad, es absurdo suponer que las miserables masas de Roma se lavaban de noche en los baños romanos, departiendo amistosamente con senadores y personajes del rango ecuestre (la capacidad de los baños revela que esto es un absurdo tanto social como físico), y es igualmente estúpido pensar que todo el mundo acudía rápidamente a las letrinas públicas cada vez que impelía natura. Roma, como todas las ciudades hasta la era moderna, dependía del uso de orinales y pozos sépticos. Stambaugh (1988) sugiere que la mayoría de los habitantes no utilizaba ciertamente más que orinales. El alcantarillado consistía en su mayoría en zanjas a cielo abierto, en las cuales se arrojaba el contenido de los orinales. Además, era común que éstos se vaciaran hacia la calle desde las ventanas, a varios pisos de altura (De Camp, 1966). Carcopino lo describía así:

> Había otros pobres diablos que encontraban las escaleras demasiado empinadas y el camino hacia esos pozos llenos de inmundicias demasiado largo, y para liberarse de más peligros vaciaban los contenidos de sus orinales desde la altura hacia las calles. ¡Tanto peor para el transeúnte al que le tocaba interceptar ese regalo tan poco bienvenido! Maltratado e

> incluso en ocasiones herido, como en la sátira de Juvenal, no tenía otro derecho de réplica que formular una reclamación contra el desconocido agresor; muchos pasajes en el *Digesto* indican que los juristas romanos no tenían a mal admitir a trámite estas quejas (1940, 42).

Dado lo limitado del agua y de los recursos sanitarios, y la increíble densidad de humanos y animales, la mayoría de la gente en las ciudades grecorromanas debía de vivir inmersa en una suciedad que supera nuestra imaginación. Los cubículos de los edificios de pisos estaban llenos de humo, eran oscuros, a menudo húmedos y siempre sucios. El olor a sudor, orines, heces y podredumbre lo penetraba todo; «el polvo, los desperdicios y la suciedad se acumulaban; y finalmente los insectos campaban a sus anchas» (Carcopino, 1940, 44). Fuera, en la calle, era sólo un poco mejor. Barro, cloacas al aire libre, estiércol y aglomeraciones. De hecho, en ocasiones se arrojaban simplemente a las calles los cadáveres tanto de adultos como de niños, y se los abandonaba allí (Staumbaugh, 1988). E incluso si las familias más ricas disponían de espacios amplios y de limpieza, no podían impedir que la suciedad y la descomposición que las rodeaban invadieran sus casas. El hedor de estas ciudades debía de ser penetrante a kilómetros de distancia —especialmente cuando hacía calor—, e incluso los romanos más ricos debían de sufrir por ello. No es de extrañar que fueran tan aficionados al incienso. Además, las ciudades grecorromanas debían de sentirse abrumadas por moscas, mosquitos y otros insectos que florecen donde hay agua estancada y suciedad al aire libre. Y, como los malos olores, los insectos son muy democráticos.

La compañera constante de la suciedad, los insectos y el hacinamiento es la enfermedad. Especialmente cuando las sociedades carecían de antibióticos, o no tenían conocimiento de la existencia de los gérmenes. También en este ámbito puede uno hojear páginas y páginas en casi toda la bibliografía acerca de la sociedad romana y la griega, o sobre la expansión del cristianismo, buscando palabras como «epidemia» o «plaga», y se encuentra con que incluso «enfermedad» casi nunca aparece. Resulta increíble, pues el mundo grecorromano no sólo se veía azotado periódicamente por epidemias mortales, sino que las enfermedades y las aflicciones físicas eran probablemente los rasgos dominantes en la vida diaria de esta época (Patrick, 1967). Por ejemplo, un análisis reciente de heces humanas en estado de descomposición de un pozo negro en Jerusalén halló abundancia de huevos de tenia y tricocéfalos, lo que indica «la ingestión de comidas contaminadas con heces o [...] una vida insalubre en la que el hombre está en contacto permanente con excrementos humanos» (Cahill *et al.*, 1991, 69). Aunque estar infectado de uno o ambos parásitos intestinales no es fatal, cualquiera de los dos puede causar anemia y hacer que la víctima sea más vulnerable a otras

enfermedades. Además, cuando esta infección parasitaria es prácticamente universal, la mayoría de la gente sufre casi sin excepción por la presencia de «otras bacterias fecales y enfermedades protozoarias».

La ciudad grecorromana era un nido de enfermedades infecciosas: siempre fue así en las ciudades. En realidad, hasta el siglo XX la mortalidad urbana no se redujo lo suficiente como para que las ciudades en Europa occidental y Norteamérica pudieran mantener sus poblaciones sin inmigraciones adicionales desde las zonas rurales (Wrigley, 1969). Si esto es verdad en las ciudades relativamente modernas, pensemos cómo debió de haber sido en lugares como Roma y Antioquía. Boak indicó que las ciudades del Imperio romano necesitaban una cantidad tan importante de inmigración, para contrarrestar la mortalidad, que a medida que disminuía la población rural, las ciudades romanas comenzaban a empequeñecerse (1955a, 14).

En el capítulo 5 mencioné las altas tasas de mortalidad del Imperio. Los historiadores de la demografía están de acuerdo en que «el promedio de vida de los antiguos era escaso» (Durand, 1960, 365). Aunque hay algunos desacuerdos entre los que han intentado calcular la esperanza de vida a partir de las inscripciones funerarias romanas (Bum, 1953; Russell, 1958; Durand, 1960; Hopkins, 1966) nadie discute que las expectativas de vida al nacer eran inferiores a los treinta años, y probablemente mucho menos (Boak, 1955a).

Es importante caer en la cuenta de que, donde las tasas de mortalidad son muy altas, la salud de los que están vivos es muy precaria. La mayoría de los habitantes de las ciudades grecorromanas debió de sufrir deficiencias crónicas de salud que les causaban dolor y algún grado de incapacidad física, de la cual muchos habrían de morir pronto. Stambaugh señaló que, comparadas con las ciudades modernas, la enfermedad era altamente visible en las calles de las ciudades grecorromanas: «Ojos hinchados, sarpullidos cutáneos y miembros amputados se mencionan una y otra vez en las fuentes como parte de la escena urbana» (1988, 37). Como señaló Bagnall, en una época anterior a la fotografía y la impresión de las huellas dactilares, los contratos por escrito ofrecían información descriptiva sobre las partes contratantes, «e incluían a menudo desfiguraciones distintivas, generalmente cicatrices» (1993, 87). Bagnall cita un papiro (*P. Abinn.*, 67v) que ofrece una lista de una serie de personas con deudas: *todas* ellas tenían cicatrices. Bagnall también señaló que

> en las cartas de la Antigüedad se nota la obsesión por desear buena salud, recibir información sobre la salud del remitente y por formular preguntas acerca de la salud del destinatario. Un lector moderno podría verse tentado a considerar todo esto como fórmulas excesivamente educadas [...], pero eso sería un error bastante grave. Encontramos frases muy

> duras que reprochan a los corresponsales por no escribir acerca de su salud, como «Estoy asombrado de que no me hayas escrito acerca de tu salud desde hace tanto tiempo» (1993, 185).

Además, como hemos visto ya, las mujeres en la época grecorromana se vieron especialmente afectadas por las infecciones crónicas resultantes de los partos y abortos. Por ello no es asombroso que la sanación fuera un aspecto central tanto en el paganismo como en el cristianismo primitivo (MacMullen, 1981; Kee, 1983; 1986).

Caos social y miseria urbana crónica

Los historiadores han tendido a presentar una pintura de la ciudad grecorromana en la que la mayoría de la gente —tanto ricos como pobres— descendía de muchas generaciones de residentes. Nada hay más alejado de la verdad, sin embargo, especialmente durante los primeros siglos de la era cristiana. Como ya hemos indicado, las ciudades grecorromanas requerían un constante e importante flujo de nuevas personas, simplemente para mantener su población. El resultado era que en cualquier momento una considerable proporción de la población consistía en *recién llegados*, es decir, las urbes grecorromanas estaban pobladas por extraños.

Es bien sabido que las tasas de criminalidad de las ciudades modernas están altamente relacionadas con la proporción de movilidad de la población. El crimen y la delincuencia son elevados en los barrios o ciudades llenos de forasteros (Crutchfield, Geerken y Gove, 1983; Stark *et al.*, 1983). Es así porque donde hay gran cantidad de recién llegados, la gente carece de lazos interpersonales, y son éstos los que vinculan a las gentes con el orden moral (véase capítulo 1). Esta proposición predice que las urbes grecorromanas debían de estar plagadas de crímenes y desorden, especialmente de noche. Y así era. Carcopino describe así la situación:

> La noche caía sobre la ciudad como una sombra de inmenso peligro, difusa, siniestra y amenazante. Todo el mundo huía a casa, se encerraba y bloqueaba la entrada. Las tiendas quedaban en silencio, y se fijaban las cadenas de seguridad en torno a las hojas de las puertas [...] Si los ricos debían salir, eran acompañados por sus esclavos, quienes portaban antorchas para iluminarlos y protegerlos en su camino [...] Juvenal opinaba que salir a cenar sin haber hecho testamento era exponerse a que te criticaran por falta de cuidado [...] Basta con pasar las hojas del *Digesto* [para descubrir hasta qué punto] los criminales abundaban en la ciudad (1940, 47).

Además, dada la inmensa diversidad cultural del Imperio, las oleadas de forasteros que llegaban a las ciudades grecorromanas eran de diverso origen, lo que fracturaba la cultura local en numerosos fragmentos étnicos. De nuevo, Antioquía ofrece un instructivo ejemplo.

Cuando fue fundada por Seleuco I, la ciudad quedó dividida en dos secciones primarias: una para sirios y otra para griegos. Con buen sentido de la realidad en cuanto a las relaciones étnicas, el rey hizo que se separaran ambas secciones con un muro (Stambaugh y Balch, 1986). Según Downey (1963), los orígenes étnicos del asentamiento original consistían en soldados retirados del ejército macedonio de Seleuco, cretenses, chipriotas, argivos y heraclidas (que se habían establecido previamente en el monte Silipio), atenienses de Atigonia, judíos de los alrededores de Palestina (algunos de los cuales habían servido como mercenarios en el ejército de Seleuco), sirios nativos y esclavos de diverso origen. A medida que la ciudad crecía, su población judía pareció aumentar notablemente (Meeks y Wilken, 1978). Naturalmente, un importante número de romanos se agregó a esta mezcla cuando la ciudad fue anexada al Imperio en el año 64 a.C. Durante los días de la dominación romana, la ciudad recibió un flujo de galos, germanos y otros «bárbaros», algunos traídos como esclavos, y otros como legionarios. Smith estima que los «ciudadanos fueron divididos en dieciocho tribus, distribuidas localmente» (1857, 143). Creo que este autor se refería con estas palabras a que había dieciocho barrios étnicos identificables dentro de Antioquía.

Ramsay MacMullen describe el mundo romano en este período como «un verdadero crisol de culturas» (1981, xi). Sin embargo, no está claro cómo funcionaba realmente tanta mezcla. Lo que sí parece claro es que la integración social de las ciudades grecorromanas se vio seriamente dificultada por la durabilidad de las divisiones étnicas internas, que tomaron como es típico la forma de barrios distintos marcados por las etnias. La diversidad étnica y el constante flujo de forasteros tendían a impedir la integración social, exponiendo así a los residentes a una variedad de consecuencias perjudiciales, lo que suponía altas tasas de anomalías y desorden. Ésta fue en verdad una importante razón por la cual las ciudades romanas fueron tan propensas a las revueltas.

Desastres naturales y sociales

Cuando examinamos las magníficas ruinas de las ciudades clásicas, tendemos a verlas como extraordinariamente durables y permanentes; después de todo, fueron construidas en piedra y han durado siglos. Pero esto es más que nada una ilusión. Lo que observamos a menudo son sólo las *últimas* ruinas de una ciudad convertida periódicamente en ruinas. Y

si las estructuras físicas de las ciudades grecorromanas eran transitorias, también lo fueron sus poblaciones; a menudo las ciudades quedaron casi completamente despobladas y fueron después repobladas; su composición étnica se transformaba radicalmente en el proceso. El renombrado historiador de la medicina A. Castiglioni (1947) apuntó que «hubo terribles epidemias que destruyeron ciudades enteras, a veces acompañadas de inundaciones y terremotos, que fueron frecuentes en Italia en los primeros siglos de nuestra era» (citado por Patrick, 1967, 245).

Estas catástrofes no se limitaron a Italia. Las ciudades de Asia Menor parecen haber padecido incluso más desastres naturales, por no mencionar los estragos de invasiones y revueltas. El resumen, que seguirá a continuación, de desastres sociales y naturales que azotaron Antioquía es instructivo y sumamente típico. No he intentado hacer una investigación rigurosa de las fuentes para confeccionar mi lista, sino que he dependido esencialmente de Downey (1963). Probablemente los totales no sean completos. He ignorado, además, las numerosas y serias inundaciones, debido a que no causaron importantes pérdidas de vidas. Aun así, el resumen muestra cuán vulnerables fueron las ciudades romanas ante ataques, incendios, terremotos, hambrunas, epidemias y las devastadoras revueltas. En realidad, esta letanía de desastres es tan asombrosa que es difícil comprender cabalmente su significado humano.

Durante el curso de alrededor de seis siglos de intermitente dominación romana, Antioquía fue tomada por fuerzas hostiles once veces, y fue víctima del pillaje y saqueada en cinco de estas ocasiones. La ciudad también fue sitiada, pero sin caer, en dos ocasiones. Antioquía se incendió por completo o en gran parte cuatro veces: tres por accidente y una cuando los persas prendieron fuego a propósito a la ciudad hasta sus cimientos, después de dejarla desprovista de objetos de valor y de llevarse a los supervivientes como prisioneros. Como los templos y muchos de los edificios públicos eran de piedra, es fácil olvidar que las ciudades grecorromanas consistían esencialmente en construcciones de madera, de tablas fijadas unas encima de otras, edificios muy inflamables que se apilaban unos junto a otros. Los incendios graves eran frecuentes, y no había equipamiento para hacerles frente. Aparte de las cuatro gigantescas conflagraciones mencionadas arriba, hubo muchos grandes incendios durante varios de los seis períodos importantes de revueltas graves que asolaron la ciudad. Con los vocablos «revuelta grave» me refiero a las que resultaron en importantes daños y muertes, a diferencia de los frecuentes motines en los cuales morían sólo unos pocos.

Es probable que Antioquía sufriera, literalmente, cientos de terremotos importantes durante estos seis siglos, pero hubo ocho que fueron tan graves que casi todo quedó destruido y pereció una enorme cantidad de gente. Otros dos seísmos fueron casi tan serios como éstos. Al menos

tres epidemias mortales azotaron la ciudad, con tasas de mortalidad que sobrepasaron probablemente el 25 % cada una. Por último, hubo al menos cinco hambrunas realmente graves. Esto hace cuarenta y una catástrofes naturales y sociales, o un promedio de una cada quince años.

¿Por qué la gente seguía volviendo a la ciudad y la reconstruía de nuevo? Se puede suponer que sólo los terremotos habrían bastado para hacer que Antioquía fuera abandonada. La respuesta es simple. La ciudad tenía una inmensa importancia estratégica como fortaleza clave que defendía la frontera con Persia. M. I. Finley explicaba que

> la ubicación de la ciudad era admirablemente apropiada para controlar el Próximo Oriente sirio. El lugar está en la esquina suroeste de la fértil llanura de Amik, en el punto donde el río Orontes (el moderno Nahr el 'Asi) la atraviesa desde las montañas hacia el mar. Antioquía se encontraba en un punto clave para las comunicaciones con Palestina hacia el sur por los ríos Orontes y Jordán, y con el Éufrates hacia el este por el camino de Alepo (1977, 222).

En efecto, Antioquía era una fortaleza que *controlaba* el Orontes: siete puentes cruzaban el río, y el emplazamiento de la mayoría de los lugares públicos, incluidos el palacio y el circo, era una isla rodeada por dos canales del río. Como explicó Barbara Levick, los romanos pensaron que era peligroso dejar sin vigilancia un lugar como ése, y asentaron allí veteranos tan pronto como les fue posible (1967, 46). Y dondequiera que Roma implantaba tales colonias, se producía siempre una afluencia de inmigrantes civiles que llegaban en busca de oportunidades económicas. De este modo, Antioquía cambiaba de manos, y seguía siendo reconstruida y repoblada una y otra vez. En realidad, vivió para ser tomada varias veces por las fuerzas bizantinas, por el islam y luego por los cruzados.

Cualquier pintura fidedigna de Antioquía en tiempos del Nuevo Testamento debe representar una ciudad inundada de miseria, peligro, miedo, desesperación y odio. Una urbe donde la familia promedio vivía una vida miserable en hogares sucios y hacinados, en la que como mínimo la mitad de los niños moría al nacer o durante la infancia, y los que sobrevivían perdían al menos a uno de sus padres antes de alcanzar la madurez. Una ciudad llena de odios y miedos enraizados en un intenso antagonismo étnico, exacerbados por el constante flujo de extraños. Una urbe tan carente de redes estables de lazos personales que pequeños incidentes podían derivar en actos de violencia popular. Una ciudad donde el crimen florecía y las calles eran peligrosas de noche. Y, tal vez antes que nada, una urbe repetidamente golpeada por tremendas catástrofes y cataclismos, donde un residente podía esperar literalmente convertirse de un momento a otro en un vagabundo sin hogar, si es que se hallaba entre los supervivientes.

La gente que vivía en tales circunstancias debía de sentir a menudo un alto grado de desesperación. No sería extraño que concluyeran que el fin de los tiempos estaba cerca. Y seguramente debieron de anhelar también a menudo un alivio, una esperanza, en verdad... la salvación.

Conclusión

En los capítulos finales de este libro examinaré de qué modo el cristianismo sirvió de movimiento revitalizante que surgió como respuesta al caos, la miseria, el miedo y la brutalidad de la vida en el mundo de las ciudades grecorromanas. Anticipándome a estas ideas, sugeriré aquí que el cristianismo revitalizó la vida en las urbes grecorromanas proporcionando nuevas normas y nuevos tipos de relaciones sociales capaces de lidiar con muchos, y urgentes, problemas urbanos. En ciudades llenas de vagabundos y desposeídos, el cristianismo ofreció tanto caridad como esperanza. En ciudades abarrotadas de forasteros y extraños, ofreció una base inmediata para establecer lazos y adhesiones personales. En ciudades llenas de huérfanos y viudas, el cristianismo ofreció un sentido de familia más amplio. En ciudades desgarradas por la violencia y las disputas étnicas, el cristianismo ofreció una nueva base para la solidaridad social (véase Pelikan, 1987, 21). Y en núcleos urbanos enfrentados a epidemias, incendios y terremotos, el cristianismo ofreció atenciones y cuidados efectivos.

Debe reconocerse, por supuesto, que los terremotos, fuegos, epidemias, revueltas e invasiones no aparecieron por vez primera al comienzo de la era cristiana. La gente había estado soportando catástrofes durante siglos sin la ayuda de la teología cristiana o de las estructuras sociales del cristianismo. Por tanto, no pretendo sugerir ni mucho menos que la miseria del mundo antiguo fue la causa del advenimiento del cristianismo. Lo que pretendo argumentar es que, una vez que el cristianismo apareció, su superior capacidad para responder a estos problemas crónicos se hizo evidente muy pronto, y que ello desempeñó un papel importante en su triunfo final.

Debido a que Antioquía sufrió agudamente todos estos problemas urbanos, tenía una urgente necesidad de soluciones. No es extraño que los primeros misioneros cristianos fueran tan calurosamente recibidos en esta ciudad. Pues lo que ellos trajeron consigo no fue simplemente un movimiento urbano, sino una nueva cultura, capaz de hacer que la vida en las ciudades grecorromanas fuera más tolerable.

8

LOS MÁRTIRES: EL SACRIFICIO COMO ELECCIÓN RACIONAL*

En el capítulo 1 de *Los mártires de Palestina*, Eusebio de Cesarea afirma que Procopio fue el «primero de los mártires». Llamado ante el gobernador, se le pidió que ofreciera libaciones por los cuatro emperadores. Se negó y fue «decapitado inmediatamente». Poco después fueron aprehendidos otros obispos de la Iglesia de Palestina. No sólo se enfrentaban a la amenaza de ejecución: el gobernador estaba decidido a aplastar el movimiento cristiano utilizando la tortura para obligar a sus dirigentes a que se retractaran de su fe. Eusebio relata que

> algunos fueron azotados con innumerables latigazos, otros fueron atormentados en sus miembros rasgándoles los costados con instrumentos de tortura, algunos con grilletes intolerables, con los que las articulaciones de sus manos resultaron dislocadas. A pesar de todo, soportaron la prueba.

En el capítulo 2, Eusebio cuenta la historia de Romano, que fue detenido en Antioquía:

> Cuando el juez le notificó que iba a morir en la hoguera, recibió la sentencia con un semblante alegre y un espíritu aún más decidido. Luego fue llevado afuera. Lo amarraron entonces a una estaca, y cuando la madera estaba apilada en torno a él, y estaban a punto de encender la pila, esperando la orden del Emperador, exclamó: «¿Dónde está, pues, el fuego?». Dicho esto, fue llevado otra vez donde el Emperador, para ser sometido a nuevas torturas. Después le cortaron la lengua, lo

* Este capítulo se basa en la obra teórica, muy creativa, de mi amigo —y a veces coautor— Laurence Iannaccone (1992; 1994). Las proposiciones teóricas incluidas en este capítulo aparecieron previamente en Stark y Iannaccone (1992), en la parte del trabajo de la que éste es el primer responsable.

> que soportó con la más grande de las fortalezas, probando sus hechos ante todos, y mostrando también que el poder de Dios está siempre presente como ayuda a los que son obligados a sufrir penas por la religión, para aligerar sus pesares y fortalecer su ardor.

En el capítulo 8 leemos el caso de la valerosa Valentina, que fue arrestada junto a otros fieles en Gaza, y llevada ante Maximino. Mientras los ejecutores torturaban brutalmente a otra mujer cristiana,

> incapaz de soportar la impía, cruel e inhumana escena que se desarrollaba ante ella, y con un coraje que superaba a todos [los héroes griegos], exclamó ante el juez desde el medio de la multitud: «¿Hasta cuándo vas a seguir torturando cruelmente a mi hermana?». Maximino, enfurecido aún más con esto, ordenó que la mujer fuera inmediatamente detenida. Fue arrastrada al centro [...] e hicieron intentos de persuadirla para que ofreciera un sacrificio. Pero, cuando se negó, fue llevada por la fuerza al altar [...] Con paso intrépido, le dio una patada al altar y lo volteó junto con el fuego. Tras esto, el juez, exasperado como una bestia salvaje, le aplicó torturas mucho peores que las anteriores.

Para Eusebio, la valentía y firmeza de los mártires eran una prueba de la virtud cristiana. En efecto, muchos paganos estaban profundamente impresionados. Galeno, el distinguido médico griego de los emperadores romanos, escribió de los cristianos que «su desprecio por la muerte (y sus secuelas) es patente para nosotros todos los días» (citado por Benko, 1984, 41). Pero no es así como han reaccionado los estudiosos modernos de las ciencias sociales. A sus ojos, tales sacrificios son tan impensables que los consideran síntomas obvios de psicopatologías. Algunos han considerado la capacidad de los primeros cristianos para soportar tales castigos como una manifestación de masoquismo (Riddle, 1931; Menninger, 1983; Reik, 1976). Es decir, deberíamos creer que los mártires desafiaron a sus acusadores porque amaban el dolor y probablemente obtenían en ello un placer sexual.

Así, Donald W. Riddle, en su monografía *The Martyrs: A Study in Social Control*, escrita bajo la dirección de Shirley Jackson Case en la Divinity School de la Universidad de Chicago, afirma:

> Uno de los elementos del deseo mórbido del martirio era el placer anormal en el dolor que aquél implicaba [...] Claramente, la ofrenda voluntaria de uno mismo a la experiencia del martirio, cuando se sabía que éste incluía las torturas más exquisitas, es una muestra *prima facie* de la presencia de una tendencia cercana al masoquismo (1931, 64).

En pasajes posteriores, Riddle descubrió pruebas irrefutables de masoquismo cada vez que los cristianos eran capaces de soportar sus tortu-

ras con compostura o dignidad, y diagnosticó también casos agudos de masoquismo cada vez que alguien desafiaba al Estado aceptando voluntariamente el martirio.

Puntos de vista como éste no son inusuales entre los cultivadores de las ciencias sociales. Desde el comienzo, los estudios sociológicos de la religión han sido dirigidos por una simple pregunta: *¿Qué los llevó a hacerlo?* ¿Cómo es *posible* que una persona racional se sacrifique por entidades sobrenaturales nunca vistas? La respuesta explícita a esta pregunta ha sido casi siempre que la religión está enraizada en lo *irracional*. Téngase en cuenta que la imputación de un comportamiento irracional en materia religiosa por parte de los estudiosos de las ciencias sociales no se limita a acciones extraordinarias como el martirio. Se han sentido satisfechos aplicando también el marchamo de la irracionalidad a actividades tan comunes como la oración, la observancia de códigos morales y las contribuciones monetarias y de tiempo libre a favor de otros. La presunción de la irracionalidad ha dominado en este campo con diversas caracterizaciones: psicopatología absoluta, temores infundados, o simplemente como falta de razonamiento o percepciones erradas. La idea de que personas normales y refinadas puedan ser religiosas ha quedado limitada a unos pocos cultivadores de las ciencias sociales que están dispuestos a permitir que su propio tipo de religiosidad, bastante templada, «intrínseca», pueda pasar la prueba de la racionalidad.

Así, hasta hace poco el estudio *socio-científico* de la religión no fue tal. Esta disciplina estaba mucho más preocupada por desacreditar la religión que por entenderla. Esto es claro cuando se cae en la cuenta de que el *único* ámbito en el que los sociólogos no han basado sus teorías en la premisa de la elección racional ha sido el de las creencias y el comportamiento religioso. En efecto, mis colegas y yo hace poco demostramos que el antagonismo hacia toda forma de religión y la convicción de que ésta habrá de desaparecer pronto en un mundo ilustrado eran artículos de fe entre los primeros cultivadores de las ciencias sociales, y que los científicos sociales del presente son probablemente mucho menos religiosos que los estudiosos de otras disciplinas, especialmente los de las ciencias físicas y naturales (Stark, Iannaccone y Finke, 1995).

Sin embargo, a pesar del enorme peso de la erudición que creó y sostuvo esta idea, la aproximación irracionalista a la religión ha caído recientemente en desgracia, acosada por las pruebas en contrario y por el inesperado poder teórico de las teorías de la elección racional, importadas de la microeconomía aunque modificadas pertinentemente. Este capítulo representa otro paso en esa dirección y una extensión de mis esfuerzos para establecer una base científica, en lugar de polémica o política, para los estudios de la religión. Trataré ahora de mostrar

que, cuando se analizan apropiadamente, los sacrificios religiosos y los estigmas —aun cuando se consideren casos extremos— resulta habitualmente que representan elecciones racionales. En efecto, cuanto más se sacrifica la gente por su fe, mayor será el valor de la recompensa que recibirán. Expresado en un lenguaje económico convencional de la proporción entre costes y beneficios: dentro de ciertos límites, mientras más cara sea la religión, mejor es el negocio.

Para proceder, introduciré una serie de proposiciones extraídas de la teoría de la elección racional (Iannaccone, 1992; 1994; Stark y Iannaccone, 1992; 1994). Aplicadas al cristianismo primitivo, estas proposiciones llegan a la conclusión de que el sacrificio y el estigma fueron la dinamo que daba energía a la expansión del cristianismo. Es decir, fueron los factores que crearon organizaciones fuertes, compuestas por miembros altamente comprometidos, dispuestos a hacer lo que fuese necesario. Pues el cristianismo era con mucho la mejor «ganga» religiosa del momento.

Religión y racionalidad

Comencemos con una proposición teórica: *La religión proporciona compensadores para recompensas que son escasas o inalcanzables.*

Una recompensa es *escasa* si su disponibilidad es lo suficientemente limitada para que cualquiera (o quizá nadie) pueda poseer de ella cuanto desee. Las recompensas más escasas de todas son aquellas que simplemente no están disponibles en el aquí y ahora. Dado que estas recompensas extremadamente escasas están entre las más valoradas por los seres humanos, las religiones ofrecen medios alternativos para obtenerlas: los compensadores religiosos son una especie de sustitución de las recompensas deseadas.

Los *compensadores*, como señalé en el capítulo 2, proporcionan una explicación de cómo obtener realmente la recompensa deseada (o una alternativa equivalente), pero para ello proponen un método que es más bien elaborado y prolongado: a menudo la obtención real tendrá lugar en un futuro distante o incluso en otra realidad, y la verdad de la explicación será muy complicada, si no imposible, como para tener la certeza por adelantado. Cuando un niño pide una bicicleta y el padre le propone que mantenga su habitación limpia durante un año y no baje sus calificaciones durante el mismo período, después de lo cual aparecerá la bicicleta, se ha entregado un compensador en lugar de la recompensa deseada. Podemos distinguir el compensador de una recompensa porque esta última es lo deseado, y el primero una propuesta para obtener la recompensa.

Como seres buscadores de recompensas, los humanos siempre preferimos la recompensa antes que el compensador, pero a menudo no te-

nemos opción, pues algunas cosas que deseamos no pueden ser poseídas en la cantidad suficiente por algunas personas, y hay ciertas recompensas que no pueden ser poseídas, aquí y ahora, por nadie. Los compensadores abundan en todos los ámbitos de la vida, pero nuestro interés ahora son los compensadores religiosos. Señalaré sólo la instancia más obvia. La mayoría de la gente desea la inmortalidad, pero nadie sabe cómo obtenerla aquí y ahora; la fuente de la eterna juventud permanece esquiva. Sin embargo, muchas religiones ofrecen instrucciones para obtener esa recompensa a largo plazo. Cuando nuestro comportamiento se rige por un conjunto de tales instrucciones, hemos aceptado un compensador. Al mismo tiempo estamos mostrando un compromiso religioso, puesto que las instrucciones comportan siempre ciertos requerimientos frente a lo divino. En efecto, es necesario habitualmente entrar en una relación de canje a largo plazo con lo divino y con instituciones inspiradas en ello, para poder seguir adecuadamente las instrucciones: las organizaciones religiosas efectivas se apoyan en estas relaciones de intercambio subyacentes.

Quiero dejar en claro que no supongo nada acerca de la verdad o falsedad de estos compensadores religiosos. Mi interés se limita al proceso de la elección racional por medio del cual los humanos valoran e intercambian estos compensadores.

Los compensadores religiosos poseen ventajas y desventajas singulares. Por un lado, ofrecen la perspectiva de grandes recompensas, que no es plausible obtener de ninguna otra fuente. Sólo evocando poderes sobrenaturales, los compensadores religiosos pueden prometer la vida eterna, el reencuentro con los ya fallecidos, un alma perfecta o la dicha perpetua. La persistencia de la muerte, la guerra, el pecado y la miseria humana no invalidan necesariamente estas promesas, puesto que su verdad y realización están radicadas en otra realidad. Un individuo puede llegar algún día a la conclusión de que, en esta vida, la virtud debe ser su única recompensa. Pero nadie puede saber que la virtud no será recompensada en el mundo venidero, donde los primeros serán los últimos y los últimos, los primeros. Por otro lado, tampoco nadie puede saber que la virtud *será recompensada* en el mundo venidero, o si ese mundo existe en realidad. Por tanto, debido a que estos y otros compensadores religiosos están más allá de la posibilidad de evaluación, son inherentemente arriesgados.

Analicemos ahora cómo se comportan los humanos cuando se ven confrontados al riesgo y la elección. La proposición inicial es fundamental para el conjunto de las ciencias sociales: *Los individuos eligen racionalmente sus actos, incluidos aquellos que implican compensadores.*

La *elección racional* supone sopesar anticipadamente los costes y beneficios de los actos, y luego actuar de manera que se puedan maximizar los beneficios netos.

La presunción de racionalidad tiene numerosas expresiones en las ciencias sociales. Los economistas hablan de la utilidad de maximizar los recursos; los teóricos del canje postulan que «la gente se inclina tanto más a realizar una actividad cuanto más claramente perciba que su recompensa puede ser más valiosa» (Homans, 1964). En otro trabajo propuse que «los humanos buscan maximizar las recompensas y minimizar los costes» (Stara, 1992). Aunque la verdad es que no hay razón para insistir en una expresión sobre la otra.

Muchos objetan que la proposición de la elección racional es reduccionista. Indudablemente lo es. El reduccionismo es una de las tareas esenciales de la ciencia: explicar todo lo más que se pueda del mundo haciendo referencia a lo mínimo posible. Además, no es seguramente más reduccionista atribuir el comportamiento religioso a una elección racional que tildarlo de «conocimiento falso», «neurosis» o «masoquismo». Asimismo, la proposición que postula un actor racional no asume que el actor tiene necesariamente, o debe obtener, información completa acerca de otras opciones. Más adelante en este capítulo examinaré los medios utilizados por los humanos para encontrar la información más completa posible acerca de la validez de los compensadores religiosos, y cómo califican las fuentes para encontrar las validaciones más «concluyentes». Puesto que es casi imposible poseer un total conocimiento acerca de la realización última de los diversos compensadores religiosos, los actores deben seleccionar a partir de una información incompleta. Pero, como explica Gary S. Becker:

> La información incompleta [...] no debería confundirse, sin embargo, con un comportamiento mudable o irracional. La economía ha desarrollado una teoría de la acumulación óptima o racional de información costosa que implica, por ejemplo, mayor inversión en información cuando se están tomando decisiones importantes que cuando se toman otras menores [...] La presunción de que la información es a menudo muy incompleta debido a que su adquisición es costosa se utiliza en una perspectiva económica para explicar el mismo tipo de comportamiento tildado de «comportamiento irracional» y «no racional» en otros momentos (1976, 6-7).

Es decir, a menudo sería irracional, dados los costes, buscar una información completa, y en otras sería igualmente irracional dejar de actuar por querer una información más completa, dado que los costes de estar equivocado son mucho menores que los de poseer mejor información, y las ganancias potenciales de la acción pesan mucho más que sus costes.

Ahora bien, si los humanos buscan maximizar, ¿por qué no actúan todos de la misma forma? Aquí, el axioma de la preferencia es vital: *La gente difiere enormemente en sus evaluaciones relativas de las recom-*

pensas o beneficios concretos. Si tuviera que utilizar con mayor exactitud formulaciones de la teoría económica, debería haberlo expresado así: la gente tiene distintos «patrones de preferencia» y por ello algunos considerarán mejor una recompensa o beneficio que otro. Hay una considerable bibliografía en la sociología de la religión que demuestra que la gente tiene decididamente gustos diversos en asuntos de religión[1], algunos de los cuales tienen como transfondo variaciones de sus circunstancias existenciales (Argyle, 1958; Glock y Stark, 1965; Stark y Bainbridge, 1985; 1987; Iannaccone, 1988; 1990). A un nivel muy general, esta proposición explica cómo es posible que la gente se involucre en determinados intercambios.

Incluyo esta proposición en gran parte para hacer frente a los críticos que alegan que, al postular la racionalidad del comportamiento religioso, excluyo todo comportamiento que no es egoísta y hedonista, y que, por tanto, dejo de lado el poder de la religión para animar a aquellos altruistas y ascetas que pueblan la comunidad de los santos. Esta crítica es sencillamente errada y trivializa el verdadero comportamiento que alaba de manera ostensible. Afirmar que la gente difiere en sus patrones de preferencia es sencillamente una manera quizá poco inspirada de decir que la madre Teresa puede ser elevada a la santidad algún día no porque rechace las recompensas y ande buscando los costes, sino por elegir *lo que* ella cree que merece la pena. Llamar a la madre Teresa altruista y calificar así su comportamiento de irracional es negar la mejor de las capacidades humanas, la de amar. Así pues, aunque la teoría de la elección racional restringe el comportamiento a aquello que concuerda con las definiciones que una persona posee de las recompensas, tiene poco que decir del contenido real de esas recompensas. Esto deja la puerta abierta para que la gente sea caritativa, valiente, solidaria, reverente e incluso estúpida.

La combinación de las tres primeras proposiciones afirma que los individuos evaluarán los compensadores religiosos esencialmente del mismo modo en el que evalúan todos los otros objetos de elección. Evaluarán los costes y beneficios (incluidos los «costes de oportunidad» que surgen cuando una acción sólo puede emprenderse si otras son ya imposibles de poner en práctica) y «consumirán» aquellos compensadores que, junto a sus otras acciones, logren maximizar los beneficios netos. Sopesarán, en particular, las tremendas recompensas ofrecidas por muchos compensadores religiosos, tanto respecto al coste de llegar a cumplir las condiciones que los compensadores conllevan como respecto al riesgo de que las recompensas ofrecidas nunca lleguen.

1. Aunque a veces los «patrones de preferencia» son sólo implícitos.

Sin embargo, ya que la gente evita el riesgo tanto como busca ciertamente las recompensas, los compensadores proponen a la gente el clásico dilema de *acercarse/evitarlos*. Los individuos deben de alguna manera sopesar los costes de un compensador respecto al valor de las recompensas que recibirán, aceptando el riesgo de no recibir nada, o quizás mucho menos de lo que se le ha prometido. Con todo, dado que no se pueden conocer directamente las probabilidades de riesgo, los individuos deben buscar otras fuentes de confianza; esto significa que los humanos buscarán una información más completa acerca de los compensadores que podrían seleccionar.

El problema de la credibilidad

Ahora bien, si el valor de los compensadores religiosos no puede ser conocido con certeza en este mundo, ¿cómo *pueden* los humanos estimar el riesgo de invertir en ellos? Cinco proposiciones explican cómo. Las dos primeras son las siguientes:

El valor percibido de un compensador religioso se establece por medio de interacciones e intercambios sociales.

Los individuos perciben que un compensador religioso es menos arriesgado, y por lo tanto más valioso, cuando aquél es promovido, producido, o consumido colectivamente.

Aquí descubrimos por qué la religión es, antes que nada, un fenómeno social. Los que intentan practicar una religión privada y puramente personal carecen de medios para afirmar su valor. Para ellos, asignar un alto valor a un compensador religioso sería algo que bordearía lo irracional cuando menos. Además, las actividades religiosas de los individuos religiosos realmente solitarios recibirán refuerzos pequeños, si no nulos, y deberían, por tanto, tender a extinguirse (los eremitas como ascetas religiosos se sitúan de hecho en un marco social que los acepta). Pero los que practican una religión dentro de un grupo tienen una base natural para estimar el valor de sus compensadores religiosos. Tales personas tenderán a aceptar un valor que representa un promedio de los niveles de confianza expresados por aquellos con quienes interactúan (sopesados indudablemente por la confianza en cada fuente). Como veremos a continuación, ello ayuda a explicar los altos niveles de compromiso —que pueden ser analizados como niveles altos de inversión para mantener en vigor los compensadores— mantenidos por comunidades muy estrictas acerca de los requerimientos confesionales exigibles a sus miembros. Los que dudan rebajan el valor asignado a los compensadores.

Así pues, la religión es casi siempre un fenómeno social. O, como lo expresaría un economista, la religión es una *mercancía producida colec-*

tivamente. Es suficientemente obvio que muchas actividades religiosas requieren la participación en grupo: funciones litúrgicas y reuniones en las que se da testimonio, plegarias y lecturas colectivas, sermones y cánticos. Y no es menos cierto que la fe religiosa en sí misma es un producto social, producido y mantenido colectivamente. La producción colectiva no es algo secundario cuando se trata de proporcionar salvaguardas contra el fraude, un problema crónico de los cultos clientelares, en los que la gente obtiene productos religiosos de practicantes autoempleados sobre la base de uno a uno (Stark y Bainbridge, 1985).

Consideremos ahora la siguiente proposición: *Los compensadores de una religión se perciben como menos arriesgados, y por tanto más valiosos, cuando hay pruebas creíbles de que participar en la religión genera beneficios tangibles no fácilmente explicables en términos seculares.*

En el mundo secular, la recomendación es una medio común de promover productos. Dentro de la religión, ocupa el rango de técnica primaria por la cual los grupos religiosos actúan colectivamente para generar fe en sus compensadores. Por supuesto, ningún testimonio basta para *probar* que las promesas extraterrenales de una religión son reales. Pero los que hacen una recomendación pueden expresar, y ocurre a menudo, sus certezas personales de que así es. Además, las recomendaciones religiosas pueden enumerar los beneficios tangibles que el que recomienda atribuye a su compromiso religioso. Por ejemplo, puede contar las experiencias de regeneración personal que siguieron a la conversión o la renovación: victoria sobre el alcoholismo, dependencia de las drogas o infidelidad matrimonial. Dramáticamente, algunos testigos pueden decir que fueron beneficiados por milagros, intervenciones sobrenaturales que les evitaron una catástrofe o proporcionaron una curación inexplicable. De esta manera, la gente ofrece pruebas de que una religión «funciona», y que sus promesas, por tanto, deben de ser verdaderas.

Las recomendaciones son especialmente persuasivas cuando vienen de una fuente en la que se puede confiar, por ejemplo, algún conocido. Aquí podemos ver de nuevo por qué las religiones de éxito gravitan hacia la producción colectiva. Los miembros que son a la vez compañeros o amigos son muchos más fiables que los extraños. Las recomendaciones son también más persuasivas cuando los que dan testimonio tienen relativamente poco que ganar (o incluso, mucho que perder) al hacerse oír y creer. Amigos y colegas de fe tienen menos incentivos para insistir acerca de los beneficios de la religión que el clero, cuyo sustento puede depender de que la grey se mantenga en la fe. Por tanto, *los dirigentes religiosos tienen mayor credibilidad cuando reciben bajos niveles de recompensa material en retribución por sus servicios religiosos.*

Dicho de una manera más directa: el clero adinerado nunca podrá competir en un combate cara a cara con los predicadores laicos y los

ascetas pobres en cuanto a credibilidad. Como observó Walter Map, historiador inglés medieval, después de ver a los representantes de los valdenses llegar a Roma en 1179: «Iban de dos en dos, descalzos, vestidos con prendas de lana, sin pertenencias, compartiendo todo, como los apóstoles [...] Si los admitimos, deberían echarnos a nosotros» (citado por Johnson, 1976, 251). En suma, la poderosa corriente ascética que persiste en todas las tradiciones religiosas es una respuesta natural al problema del riesgo religioso. Además, con la misma lógica podemos concluir: *Los mártires son los exponentes más creíbles del valor de una religión, y esto es especialmente cierto si hay un aspecto voluntario en su martirio.*

Al aceptar voluntariamente la tortura y la muerte en lugar de retractarse, una persona otorga el mayor valor imaginable a una religión, y comunica este valor a otros. En realidad, como señalaré más adelante en este capítulo, los mártires cristianos tuvieron la oportunidad de desplegar típicamente su firmeza ante un gran número de cristianos, y el valor del cristianismo que comunicaron con su acción, impresionó profundamente también a menudo a los observadores paganos.

El problema de los que actúan por libre

El problema de los que actúan por libre, los independientes, es el talón de Aquiles de las actividades colectivas. Michael Hetcher resume la cuestión de la siguiente manera: «Los actores verdaderamente racionales no se unirán a un grupo para perseguir un fin común cuando, sin participar, pueden conseguir beneficios de las actividades que otras personas realizan para obtenerlos. Si cada miembro de un grupo relevante puede participar de los beneficios [...], entonces lo más racional es mantenerse independiente [...] en lugar de ayudar a obtener el interés corporativo» (1987, 27). La consecuencia es, por supuesto, que los bienes colectivos creados en estas circunstancias son insuficientes, porque muy pocos contribuyen. Todos sufren, pero los que son más generosos y dan más, sufren más también. Articulemos este hecho en forma de proposición: *La religión supone una acción colectiva, y toda acción colectiva es susceptible de ser explotada por gentes que actúan por libre.*

No es necesario esforzarse demasiado para encontrar ejemplos de comunidades anémicas plagadas de problemas causados por los que van por su cuenta; una visita a una iglesia protestante liberal bastará para descubrir «miembros» que se aprovechan del grupo para matrimonios, funerales y (tal vez) celebraciones festivas, pero que entregan poco o nada por su parte. Incluso si llegan a hacer aportaciones financieras sustanciales, debilitan la capacidad del grupo de crear bienes

religiosos colectivos, puesto que su inactividad devalúa los compensadores y reduce el nivel «promedio» de compromiso.

Sin embargo, se pueden encontrar ejemplos mucho más sorprendentes de esta actitud en sectas y movimientos de culto. En estos grupos, que sólo pueden sobrevivir con altos niveles de compromiso, los costes que generan los independientes son impresionantes. Consideremos, por ejemplo, el problema de los «shakers» («Sociedad unida de creyentes en la segunda venida de Cristo») con los miembros transitorios. Los llamados «shakers de invierno» se unen a comunidades «shakers» a fines del otoño, obtienen comida y abrigo durante todo el invierno y después, cuando las oportunidades de empleo han mejorado, se van (Bainbridge, 1982).

Durante el tiempo que Lofland y yo observamos a los unificacionistas (véase capítulo 1), éstos encontraron dificultades similares con los «explotadores», cuyos motivos para unirse entraban en conflicto con las metas del movimiento, o las minaban. Algunos «intentaron simplemente sacar un provecho no religioso de los [unificacionistas], como una habitación barata y alojamiento, dinero..., o sexo» (Lofland, 1977, 52). Otros en realidad trataron de utilizar su participación en el grupo como base para reclutar adeptos para su propia iglesia espiritualista, competidora del grupo Moon.

La presencia de miembros no comprometidos no es en modo alguno un problema limitado a los unificacionistas y los «shakers». La mayoría de las comunidades del siglo XIX estudiadas por Hine (1983) y Kanter (1972) se vieron afectadas por «problemas de compromiso». Esta perversa dinámica amenaza a todos los grupos comprometidos en la producción de bienes colectivos, y afecta a los beneficios sociales y psíquicos —como el entusiasmo y la solidaridad— no menos que a los recursos materiales. Podría parecer que las religiones están atrapadas por los dos pitones de un dilema. Por un lado, la estructura comunal que confía en la acción colectiva de numerosos voluntarios es necesaria para dar credibilidad a la religión. Por otro lado, esa misma estructura comunal amenaza con mermar el nivel de compromiso y las contribuciones necesarias para hacer que un grupo religioso sea efectivo. Sin embargo, las exigencias costosas ofrecen una solución.

Sacrificio y estigma

Las exigencias costosas en cuestión no son simplemente costes monetarios análogos a la compra de bienes seculares. Por el contrario, son los que a primera vista pueden verse como costes gratuitos, es decir, los *estigmas* y *sacrificios* comunes a sectas, cultos y otros grupos religiosos

anómalos. Los *estigmas* religiosos consisten en todos los aspectos de comportamiento anómalo que establecen lazos de pertenencia con el grupo. Un grupo puede prohibir algunas actividades que son normales en la sociedad externa (beber, por ejemplo), o puede requerir otras actividades que parecen anormales al mundo (como rasurarse la cabeza). Al cumplimentar estas demandas, los miembros se desvían de las normas de la sociedad que los rodea. Los *sacrificios* consisten en inversiones (materiales y humanas) y renuncias a oportunidades, requeridas a los nuevos integrantes que desean conseguir y mantener su pertenencia al grupo. Claramente, el estigma y el sacrificio van a menudo de la mano, como cuando el estigma que consiste en utilizar ropa extraña impide el desempeño normal de un trabajo.

Expresado en términos más familiares para los sociólogos de la religión: tanto los sacrificios como los estigmas generan y reflejan la «tensión» entre los grupos religiosos y el resto de la sociedad (Johnson, 1963; Stark y Bainbridge, 1985; 1987; Iannaccone, 1988), a la vez que distinguen a las «iglesias» tradicionales de las «sectas» y «movimientos de culto» anómalos.

A primera vista podría parecer que las exigencias costosas hacen siempre una religión menos atractiva. Efectivamente, la ley económica de la demanda así lo predice *si todo lo demás permanece igual*. Pero sucede que otras cosas no permanecen iguales cuando las religiones imponen este tipo de costes a sus miembros. Por el contrario, las exigencias costosas fortalecen los grupos religiosos al mitigar la presencia de los que van por libre, que de otra manera llevarían a niveles bajos de compromiso y participación: *El sacrificio y el estigma mitigan los problemas de los «independientes» que sufren los grupos religiosos.*

Lo hacen por dos razones. Primero, crean así una barrera para la entrada al grupo. Ya no es posible sencillamente dejarse caer y obtener los beneficios de ser miembro. Para participar de lleno, se deben aceptar los estigmas y sacrificios exigidos a cada uno. De este modo, los altos costes tienden a *eliminar* a los independientes, aquellos miembros potenciales cuyo compromiso sería de otro modo bajo. Los costes actúan como una cuota de incorporación no reembolsable que —como ocurre en los mercados seculares— miden la seriedad del interés en el producto. Sólo los que están dispuestos a pagar el precio son admitidos.

Segundo, los altos costes tienden a *intensificar* la participación entre aquellos que sí se unen al grupo. Los miembros caen en la cuenta de que la tentación de actuar por libre es más débil, no debida a que su naturaleza se haya de algún modo transformado, sino más bien porque las oportunidades de actuar independientemente han quedado reducidas, y (en la misma proporción) los beneficios por participar aumentan considerablemente. Si no podemos ir al baile o al cine, o a jugar a las

cartas, frecuentar la taberna o unirnos a cualquier otro tipo de eventos amistosos, esperaremos con ansia las reuniones sociales de la Iglesia.

La dinámica del estigma y el sacrificio tiene las siguientes consecuencias formales y directas (Iannaccone, 1992). Primero: *Al exigir niveles más altos de estigma y sacrificio, los grupos religiosos generan niveles medios más altos de compromiso y participación.* Segundo: *Al exigir niveles más altos de estigma y sacrificio, los grupos religiosos son capaces de generar mayores beneficios materiales, sociales y religiosos para sus miembros.*

A primera vista parece paradójico que cuando aumenta el costo de la participación como miembro, las ganancias netas aumenten también. Pero esto es lo que ocurre necesariamente en la producción de bienes colectivos. Algunos ejemplos pueden servir de ayuda. La experiencia positiva de un individuo que participa en un oficio litúrgico se incrementa cuando la iglesia está llena, los miembros toman parte de manera entusiasta (todos siguen los cánticos y oraciones), y otros expresan evaluaciones muy positivas de lo que ocurre. De este modo, aunque cada miembro *paga* los costes de ser miembro del grupo, obtiene también *ganancias* de los mayores niveles de la producción de esos bienes colectivos.

Además, para un grupo religioso, como para cualquier organización, *el compromiso es energía*. Esto significa que, cuando los niveles de compromiso son altos, los grupos pueden emprender todo tipo de acciones colectivas, que no se limitan en modo alguno a los dominios de lo psíquico. Por ejemplo, como a los mormones se les pide que contribuyan a la Iglesia no sólo con el 10% de sus ingresos, sino también con el 10% de su tiempo, están capacitados para prodigar servicios sociales unos a otros, con lo que muchas de las recompensas de ser un mormón son completamente tangibles.

Estas proposiciones conducen a una perspectiva crucial, tal vez la más crucial: ser miembro de una religión cara es, para mucha gente, una «ganga»[2]. Un análisis convencional de costes y beneficios basta para explicar la atracción continua que ejercen las religiones que imponen sacrificios y estigmas a sus miembros. Esta conclusión, contrasta en extremo, naturalmente, con el punto de vista de las ciencias sociales de que pagar altos costes religiosos sólo puede reflejar irracionalidad, o al menos una deplorable ignorancia. Sin embargo, un análisis más profundo revela que los miembros de organizaciones religiosas estrictas tienen razones sustanciales para creer que su información acerca de los compensadores es suficiente, y que, por tanto, su comportamiento satisface cabalmente la proposición acerca de la elección racional. Esto

2. Para las consecuencias formales de estas proposiciones, véase Iannaccone (1992).

explica por qué se admite hoy día que la reciente incorporación de las teorías de la elección racional al estudio sociológico de la religión representa un importante cambio de paradigmas (Warner, 1993); la postura irracionalista está en franca retirada.

Intentaré examinar el cristianismo primitivo a la luz de este marco teórico. ¿Cuánto costaba ser cristiano? ¿Es plausible que estos costes reforzaran el compromiso del grupo? ¿Se tradujo el compromiso cristiano en recompensas terrenales para los fieles? En suma, ¿era el cristianismo un «buen negocio»?

Sacrificios cristianos

Se esperaba que los cristianos hicieran mucho por su fe. Una importante lista de prohibiciones los separaba de las normas y prácticas paganas, muchas de las cuales han sido consideradas en el capítulo 5. Igualmente costosas eran las cosas que se esperaba que los cristianos hicieran, y se confiaba también que las hicieran con alegría: cuidar de los enfermos, necesitados y de las personas dependientes, por ejemplo. Más adelante en este capítulo veremos cómo estos sacrificios se tornaban típicamente en recompensas. No hay necesidad de ampliar la lista de los muchos sacrificios que podríamos denominar pequeños en el cristianismo. Ahora es el momento, más bien, de enfrentarnos a la tarea más difícil que imaginarse pueda en cualquier intento de aplicar la teoría de la elección racional a la religión.

El sacrificio supremo

Tal vez haya gente racional dispuesta a dar dinero y tiempo a servicios sociales, y a observar normas estrictas respecto al sexo y al matrimonio a causa de la religión. ¿Pero cómo puede una persona racional aceptar una tortura grotesca o la muerte a cambio de recompensas religiosas arriesgadas e intangibles?

En primer lugar, muchos de los primeros cristianos probablemente no lo habrían aceptado, y se sabe que algunos se retractaron cuando se presentó la situación. Eusebio de Cesarea nos dice que cuando fue detenido el primer grupo de obispos, «algunos en realidad, debido al miedo excesivo, se desplomaron y, dominados por sus terrores, se hundieron y rindieron desde el comienzo» (*Los mártires de Palestina*, 1).

Segundo: las persecuciones eran raras, y sólo un pequeño número de cristianos fue martirizado; sólo «cientos, y no miles», según W. H. C. Frend (1965, 413). En verdad, comentando la afirmación de Tácito de

que Nerón había asesinado «a una inmensa multitud» de cristianos, Marta Sordi escribió que «unos pocos cientos de víctimas justificarían el uso de ese término, dado el horror de lo ocurrido» (1986, 31). La verdad es que el Imperio romano no parece haberse preocupado en demasía por «la amenaza cristiana». Sorprendentemente, se gastaron pocas energías en perseguir a los cristianos, y cuando hubo alguna oleada de persecuciones, éstas se centraban a menudo únicamente en los obispos y otras figuras importantes. Para los cristianos sencillos y corrientes la amenaza de la persecución era tan débil que debió de contar muy poco en la cantidad de sacrificios potenciales que se les exigía.

Aun así, algunos cristianos padecieron con firmeza, sin retractarse, muertes terribles. ¿Cómo pudo ser ésta una elección racional? En la mayoría de los incidentes registrados, la capacidad de enfrentarse al martirio fue un caso extraordinario de creación colectiva de compromiso, una capacidad con la que miembros importantes del grupo transformaron el martirio en una apuesta inmensa.

El martirio no sólo tenía lugar en público, a menudo frente a una gran audiencia, sino que en muchas ocasiones fue la culminación de un largo período de preparación, durante el cual quienes se enfrentaron a él fueron objeto de adulación intensa. Consideremos el caso de Ignacio de Antioquía. A finales del siglo I, Ignacio fue nombrado obispo de esa ciudad. Durante el reinado del emperador Trajano (98-117) —se desconoce el año preciso—, Ignacio fue condenado a muerte como cristiano. Pero, en lugar de ser ejecutado en Antioquía, fue enviado a Roma custodiado por diez soldados romanos. Comenzó así un largo y pausado viaje durante el cual los cristianos locales salían a su encuentro en la vía romana hacia el oeste que pasaba por varios de los asentamientos más importantes del cristianismo primitivo en Asia Menor. En cada parada, se permitía a Ignacio predicar y hablar con quienes se encontraba, ninguno de los cuales encaraba ningún peligro aparente a pesar de su evidente identidad cristiana. Además, sus guardias le permitieron escribir cartas a varias comunidades cristianas de las ciudades por las que iban pasando de camino, como Éfeso y Filadelfia. Las siete cartas que sobreviven de Ignacio han sido muy estudiadas por su contenido histórico y teológico (Schoedel, 1985; Grant, 1966). Sin embargo, lo que importa aquí es lo que nos dicen acerca de la preparación espiritual y psicológica para el martirio.

En ellas se muestra a un hombre que realmente creía que tenía una cita con la inmortalidad, tanto *en este mundo* como en el otro. Robert Grant ha puesto de relieve el «estilo regio-imperial» de sus cartas, y como éstas transmiten que el autor se hallaba inmerso en un viaje triunfal (1966, 90). O, como subrayó William Schoedel:

> No cabe duda de que Ignacio pensaba de sí mismo que era un héroe conquistador, cuando consideraba en retrospectiva ciertos tramos de su viaje y decía que las iglesias que lo habían recibido no lo habían tratado como a un «viajero en tránsito», señalando que «incluso las comunidades que no estaban en mi camino terrenal fueron detrás de mí, ciudad por ciudad» (1991, 35).

Lo que temía Ignacio no era morir en el circo, sino que los cristianos bien intencionados pudieran conseguir que se le perdonara. Así, escribió anticipadamente a sus compañeros en Roma pidiendo que no interfirieran de ningún modo para evitar su martirio:

> La verdad es que temo que sea vuestro amor lo que me perjudique. Para vosotros es sin duda fácil lograr lo que buscáis; pero para mí es difícil ganar mi camino hacia Dios, si vosotros no tenéis consideración conmigo [...] No me concedáis otra cosa que dejar que mi sangre sea derramada como sacrificio a Dios [...]
>
> Escribo a todas las iglesias, y a todas se lo encarezco, que muero voluntariamente por Dios con tal que vosotros no me lo impidáis. Os lo suplico: no me mostréis una benevolencia inoportuna. Dejadme ser pasto de las fieras, que son para mí medios de alcanzar a Dios. Trigo soy de Dios, y por los dientes de las bestias salvajes he de ser molido para ser presentado como pan puro de Cristo (*Epístola a los romanos* I, 2; II, 2; IV, 1).

Ignacio buscaba la gloria, tanto aquí como en el más allá. Esperaba ser recordado a través de los siglos y se comparaba con los mártires que se habían ido antes que él, incluido Pablo, «tras cuyas huellas deseo hallarme cuando me encuentre con Dios».

Con ello nos encontramos con lo que se conoce como el culto a los santos, muchos de los cuales fueron mártires (Droge y Tabor, 1992; Brown, 1981). Pronto fue notorio para todos los cristianos la fama extraordinaria y el honor inmenso ligados al martirio. Nada ilustra esto mejor que la descripción del martirio de Policarpo, contenida en una carta enviada por la iglesia de Esmirna a la de Filomelio (véase Freemantle, 1953, 185-192). Policarpo era obispo de Esmirna, y fue quemado vivo hacia el año 156. Después de la ejecución, sus huesos fueron recogidos por algunos de sus seguidores, hecho observado por funcionarios romanos, quienes no hicieron nada para impedirlo. La carta habla de «su carne sagrada», y describe sus huesos como «más valiosos que las piedras preciosas, y más estimados que el oro». El autor de la epístola informa de que los cristianos de Esmirna hacían una peregrinación al lugar donde estaban enterrados los huesos de Policarpo todos los años, «para celebrar con gran orgullo y alegría el cumpleaños de su martirio». La carta finalizaba así: «El bienaventurado Policarpo [...] a quien sea

gloria, honor, majestad y un trono eterno, de generación en generación. Amén». También incluía la siguiente instrucción: «Al recibir ésta, envíala a los hermanos que están más lejos, para que puedan también ellos glorificar al Señor, que elige a sus siervos».

De hecho, hoy día sabemos los nombres de casi todos los mártires, pues sus contemporáneos hicieron lo posible para que fueran recordados por su gran santidad. Efectivamente, como apuntó Peter Brown, los sufrimientos de los mártires «fueron milagros en sí mismos» (1981, 79). Brown cita el *Decreto gelasiano*:

> Debemos incluir también [en las lecturas públicas] los hechos de los santos en los cuales el triunfo resplandeció a través de todas las formas de tortura que padecieron y de su maravillosa profesión de fe. Pues ¿qué católico puede dudar de que sufrieron más de lo que es humanamente posible, y de que no soportaron esto por sus propias fuerzas, sino por la gracia y ayuda de Dios?

Además, el martirio no sólo conseguía la recompensa en el mundo por venir, sino que prometía también en este mundo honores póstumos. A menudo los mártires se veían enormemente recompensados antes de su ordalía final. Por ejemplo, al igual que los cristianos se congregaban para venerar a Ignacio en su viaje, del mismo modo se reunían otros en las prisiones para rendir tributo y proporcionar alimento a muchos otros que los romanos habían seleccionado para el martirio. La *Vida de san Antonio*, de Atanasio de Alejandría, ofrece un reveladora pintura de ello.

Durante la última persecución, en el año 311, algunos cristianos fueron detenidos en Egipto y llevados a Alejandría. Tan pronto se supo, una gran cantidad de monjes ascetas, incluido Antonio, dejaron sus celdas y fueron a la ciudad para apoyar a los futuros mártires. Una vez allí, Antonio estuvo «ocupado en la sala del tribunal estimulando el entusiasmo de los cristianos contestatarios frente al poder mientras eran llamados a declarar, recibiéndolos y escoltándolos luego camino a su martirio, y permaneciendo con ellos hasta que expiraban» (*Vida de san Antonio*). Finalmente el «estímulo» de los monjes resultó tan agobiante para los jueces, que «dieron órdenes de que ningún monje se presentara en la sala». Como Antonio «deseaba ardientemente sufrir el martirio», pero consideraba malo hacerlo de un modo voluntario, desobedeció la orden, haciéndose notar visiblemente en el tribunal al día siguiente. Pero nada habría de pasar, pues el juez lo ignoró. Así, después de la última ejecución, Antonio «abandonó Alejandría y volvió a su celda solitaria, donde fue un mártir todos los días ante su conciencia».

Eugene y Anita Weiner presentan una clara descripción del martirio como un fenómeno de grupo:

> Se hacían todos los esfuerzos para asegurar que el grupo fuera testigo de los eventos que llevaban al martirio. Era común entre los cristianos visitar a los acusados en sus celdas, y llevarles comida y ropa para hacerles más tolerable la prisión. Había incluso celebraciones que dramatizaban la prueba de fe venidera. Estos esfuerzos de apoyo aportaban tanto consuelo como ayuda en una situación límite, y trasmitían también al futuro mártir el mensaje latente de que «lo que hagas y digas será observado y recordado». En una palabra, será importante y se transmitirá en forma ritual en las festividades litúrgicas.
>
> Todos los mártires estaban como en un escenario. Algunos se arrepentían y se retractaban, pero a aquellos que podían soportar la presión se les aseguraba la eternidad, al menos en la memoria de los supervivientes. Lo peculiar del martirio no era sólo la promesa de una recompensa en el más allá, sino la certeza de ser recordado en este mundo. El mártir veía antes de morir que él o ella se habían ganado un lugar en la memoria de los supervivientes y en la liturgia de la Iglesia (1990, 80-81).

Para muchos cristianos, en especial para aquellos suficientemente importantes como para ser acusados, estaban en juego grandes cosas. No es, pues, sorprendente que muchos de ellos pensaran que valía la pena hacer el supremo sacrificio.

Martirio y confianza cristiana

Su fe en la vida eterna hacía posible que los cristianos se enfrentaran a la muerte con valentía; sin embargo, su fallecimiento suponía para la Iglesia primitiva una gran crisis de credibilidad. Los apóstoles habían hecho hincapié en la promesa de que muchos fieles vivirían para ver el retorno del Señor. Como nos dice el Evangelio de Marcos 13, 30: «En verdad os digo que no pasará esta generación sin que ocurra todo esto». Al cabo de pocos años, sin embargo, muchos fieles comenzaron a fallecer sin haber visto venir «al Hijo del Hombre en medio de las nubes, con gran poder y gloria» (Mc 13, 26). Hacia «los años sesenta del siglo I una generación entera *había transcurrido*», como señalaba John T. Robinson (1976, 180). Aunque este investigador reconocía que el problema del retraso de la parusía de Jesús persistió durante largo tiempo, sugirió que «esta cuestión debió de hallarse en su momento más agudo» en los años sesenta del siglo I.

La mayoría de los que han escrito acerca de este tema subrayan que muchos vieron la destrucción de Jerusalén en el 70 como el comienzo de los «Últimos Días», y que este hecho sirvió entonces para posponer al menos la cuestión de la segunda venida de Jesús. Aun suponiendo que fuera así, se produjo una crisis potencial de credibilidad cristiana,

muy aguda, en los años sesenta, aparte de la cuestión del retraso de un pronto retorno de Jesús. He escrito en otra ocasión con mayor detalle acerca de los problemas que se presentan a cualquier tipo de movimiento debido a la «desilusionante aritmética del crecimiento en la primera generación», y cómo este hecho «destruye a menudo la confianza» en los nuevos movimientos religiosos (Stara, 1987, 21). Es decir, la mayoría de los nuevos movimientos comienzan siendo muy pequeños y no crecen más rápido de lo que lo hizo el cristianismo primitivo. Tras diversos estudios acerca de un buen número de tales movimientos, noté que era común que la generación fundacional perdiera aparentemente la esperanza de poder salvar el mundo, y se volviera un movimiento cerrado a medida que se acercaba el fin de sus vidas. Esto significa que, a menos que algo novedoso renueve la esperanza y el compromiso, la primera generación evalúa los resultados de treinta o cuarenta años de esfuerzos de conversión y ve que ha logrado atraer sólo a dos mil o tres mil miembros (como mucho), con lo cual manifiesta una tendencia a descorazonarse. Mientras esto ocurre, se esboza a menudo una nueva retórica que resta importancia al crecimiento y explica que el movimiento ha tenido éxito en captar al «resto» que puede salvarse, que no era ni más ni menos lo que en realidad buscaba.

El islam nunca se enfrentó a este problema, pues su rápido crecimiento durante la vida del Profeta —a menudo mediante conquistas y tratados más que por conversión personal— no dio tiempo a decepciones. Los mormones superaron el problema al retirarse a su propia sociedad mormona, donde tenían la confianza y seguridad de constituir la fe mayoritaria, aunque fuera sólo en un lugar. Ninguna de estas soluciones tuvo su aplicación en la Iglesia primitiva. Cuando Pablo, Pedro y otros miembros de la generación fundadora miraban en torno suyo en los años sesenta, apenas podían contar con algo menos de tres mil cristianos. No sólo Jesús no había vuelto, sino que tres décadas de misión no habían logrado más que esos escuálidos resultados. El Nuevo Testamento no proporciona base alguna para creer que esos hombres fueran inmunes a la duda, y sería extraño que en ningún momento hubiesen perdido la esperanza. Si la perdieron, ¿cómo se solucionó el problema?

Se acepta comúnmente la idea de que las religiones son capaces a menudo de racionalizar profecías fallidas, y de modificar sus sistemas de creencias lo suficiente como para superar estas dificultades[3]. Pero

3. Muchos historiadores familiarizados con el libro *When Prophesy Fails*, de Festinger, Riecken y Schachter (1956) se preguntarán por qué no me he basado para la explicación de este fenómeno en la «disonancia cognitiva». La teoría de la disonancia cognitiva predice que cuando las personas con una creencia fuerte se ven enfrentadas a pruebas evidentes que refutan tal creencia, responden por lo común no abdicando de ellas, sino

tales afirmaciones son meramente descriptivas; no nos dicen en realidad cómo se logra el cambio sin pérdida de credibilidad, cómo la fe se refuerza lo suficiente para que puedan aceptarse las revisiones del núcleo de la doctrina. Por otra parte, ¿cómo evitaron los cristianos realizar cambios doctrinales que los separaran de la esperanza de convertir a multitudes, cambios que grupos similares han realizado tan a menudo? ¿De dónde obtuvieron la fortaleza moral para seguir adelante hasta que la aritmética de su crecimiento dejó de ser angustiosa?

Aunque es verdad que la doble crisis de credibilidad se hizo más aguda en los años sesenta del siglo I, creo que es extremadamente importante señalar que tres casos de martirio más bien extraordinarios ocurrieron en la misma década.

Primero, alrededor del año 62, Santiago, el hermano de Jesús y cabeza de la Iglesia de Jerusalén, fue detenido junto a algunos de sus seguidores por Ánano, el nuevo sumo sacerdote. Aprovechándose del interregno entre la muerte del gobernador romano de Judea y la llegada de su sustituto, Ánano llevó a Santiago y a los otros ante el Sanedrín, donde fueron condenados por quebrantar la ley judía y luego apedreados.

Segundo, después de pasar varios años de arresto en Cesarea Marítima y ser transportado después a Roma a la espera del resultado de su apelación ante el César, el apóstol Pablo fue ejecutado en la capital en el año 64 o 65. Tercero, a fines del 65, o en el 66 (Robinson, 1976), Nerón inició su persecución de los cristianos haciendo que algunos de ellos fueran despedazados en el circo por perros salvajes y crucificando a otros en su jardín, a veces prendiendo fuego a estos últimos «para iluminar la noche cuando se iba la luz del día» (Tácito, *Anales* XV, 44). Entre los que murieron durante esta primera persecución oficial contra los cristianos estaba el apóstol Pedro.

Las tres figuras más admiradas y santas de la época no sólo murieron por su fe, sino también sin haber mostrado desánimo por el retraso de

con vigorosos esfuerzos para convencer a otros de que tales creencias son verdaderas. En la aplicación inicial de esta proposición a las profecías religiosas, Festinger y sus colegas señalaron que habían observado un pequeño grupo ocultista antes, durante y después del incumplimiento de su profecía que afirmaba que extraterrestres a bordo de platillos volantes vendrían a llevarse al grupo a otros mundos. Cuando esto no ocurrió, el grupo redobló sus esfuerzos por difundir su mensaje. Hubo varios momentos posteriores en los que se pudo comprobar si se cumplía lo predicho, pero *en ningún caso* ocurrió lo esperado. Críticos recientes de la publicación inicial han puesto en cuestión que además hubiera habido aumento alguno de los esfuerzos misioneros después de cada una de esas instancias fallidas. Lo que parece absolutamente claro es que el grupo nunca habría formulado o anticipado ilusoriamente la llegada de los extraterrestres si la mujer —cuya profecía sobre este evento apareció en los periódicos locales— no hubiera atraído a muchos extraños, que se presentaron ante su puerta expresando su creencia absoluta en la profecía y en sus poderes proféticos. Todos esos «conversos» eran sociólogos.

la segunda venida de Cristo ni por el escaso número de seguidores. Al parecer, Pablo y Pedro pudieron haber evitado sus destinos; el primero retractándose, y Pedro por medio de la huida. Además, la historia del *Quo vadis?*, que circuló profusamente entre los primeros cristianos (aunque no fue incluida en el canon oficial), proporcionaba vívidos detalles acerca de cómo Pedro abrazó el martirio después de encontrarse con Jesús en el camino que salía de Roma. Vale la pena que la contemos aquí de nuevo.

En los *Hechos apócrifos de Pedro*, leemos que una mujer conversa de la clase alta romana avisó a Pedro de que debía huir de Roma, pues iba a ser arrestado y ejecutado. Por un momento, Pedro se resistió a las súplicas de los fieles para que se marchase:

> «¿Debemos actuar como unos cobardes, hermanos?». Pero ellos le dijeron: «No; es para que puedas seguir sirviendo al Señor». Entonces él se dejó persuadir por sus hermanos, y se retiró diciendo: «Que nadie venga conmigo; iré disfrazado». Y cuando salía por la puerta vio al Señor entrando en Roma; y al verlo, le dijo: «Señor, ¿a dónde vas (*quo vadis*)?». Y el Señor le dijo: «Voy a Roma para ser crucificado». Y Pedro le dijo: «Señor, ¿te van a crucificar de nuevo?». Y Él le dijo, «Sí, Pedro, voy a ser crucificado de nuevo». Y Pedro se quedó reflexionando; y vio cómo el Señor ascendía al cielo; entonces Pedro volvió a Roma lleno de gozo y alabando al Señor, porque Él había dicho: «Voy a ser crucificado». Esto era precisamente lo que le iba a ocurrir a Pedro (*Hechos apócrifos de Pedro*, 35 [6]).

Cuando estuvo de vuelta entre sus seguidores, Pedro les contó lo ocurrido y les informó de su decisión de ser crucificado. Trataron nuevamente de disuadirlo, pero él les explicó que ellos debían ser entonces el «fundamento», de modo que «sembraran en otros por medio de él». En el relato de la crucifixión que sigue luego, Pedro (crucificado cabeza abajo según su propia petición) habla largamente desde la cruz a una multitud de espectadores cristianos acerca del poder de la fe en Cristo.

Edmonson señaló que el encuentro con Jesús, que «hizo que Pedro se volviera y abrazara el martirio, habría de conmover el corazón y las conciencias de todo cristiano dubitativo que lo oyera» ([1913] 1976, 153). Opino igual que él. Que Pedro pudiera seguir con orgullo a su Salvador hasta la cruz, a pesar de que el fin de los tiempos se había retrasado, debió de haber constituido un refuerzo poderoso para la fe de los creyentes, a quienes no se les pedía un precio como ése para ser cristiano.

A mi entender, fueron los mártires de los años sesenta del siglo I los que solucionaron la crisis provocada por las profecías no cumplidas y el exiguo número de conversos al añadir su sufrimiento al de Jesús como prueba de que los pecados del mundo habían sido expiados. En el contexto de nuestro tratamiento anterior acerca de la credibilidad, parece apropiado preguntarse qué testimonios más creíbles pueden en-

contrarse que los que muestran lo valioso de una fe al abrazar la tortura y la muerte.

Recompensas cristianas

Pero el cristianismo no era cuestión sólo de estigmas y sacrificios. Los frutos de esta fe eran igualmente sustanciales. Como resultado directo de sus estigmas y sacrificios, los cristianos eran casi inmunes al problema de los «independientes» al que más arriba aludimos. En consecuencia, fueron capaces de generar una religión poderosa. Los oficios litúrgicos que se celebraban en aquellas iglesias domésticas de los primeros tiempos debieron de proporcionar una inmensa satisfacción emocional, compartida con los demás.

Además, los frutos de esta fe no se limitaban al ámbito del espíritu. El cristianismo ofrecía también mucho en el terreno de lo material. Lo que motivaba a los cristianos no era sólo la promesa de la salvación, sino también el hecho de que serían recompensados ampliamente aquí y ahora por pertenecer a la Iglesia. Ser miembro de ella era caro, pero de hecho resultaba una ganga. Es decir, como la Iglesia pedía mucho a sus miembros, poseía recursos para *dar* mucho. Por ejemplo, como se esperaba que los cristianos ayudaran a los menos afortunados, muchos de ellos recibieron tal ayuda, y todos podían sentirse seguros ante los malos tiempos. Puesto que se esperaba de ellos que cuidaran de los enfermos y moribundos, muchos recibieron también similares atenciones. Como se les pidió que amaran a los otros, fueron amados a su vez. Y como se les exigía observar un código moral mucho más estricto que el de los paganos, los cristianos —especialmente las mujeres— disfrutaron de una vida familiar más segura.

De modo similar, el cristianismo dulcificó mucho las relaciones entre las clases sociales, precisamente en el momento en el que estaba creciendo la brecha entre ricos y pobres (Meeks y Wilken, 1978). No predicaba que todos debían o podían ser iguales en riqueza y poder en *esta* vida, pero sí que todos eran iguales a los ojos de Dios y que los más afortunados tenían el deber prescrito por Dios de ayudar a los necesitados.

Como ha señalado William Schoedel (1991), Ignacio de Antioquía subrayó la responsabilidad de la Iglesia para con las viudas y los niños. En realidad, Ignacio dejó claro que no estaba hablando simplemente de doctrinas acerca de las buenas obras, sino que atestiguaba la realidad de una imponente estructura cristiana de voluntarios y de amor al prójimo. Tertuliano señalaba que los fieles estaban muy dispuestos a hacer donaciones a la Iglesia, pues ésta, a diferencia de los templos paganos, no las gastaba en banquetes opulentos:

> Los fondos de las donaciones no se sacan de las iglesias y se gastan en banquetes, borracheras y comilonas, sino que van destinados a apoyar y enterrar a la gente pobre, a proveer las necesidades de niños y niñas que no tienen padres ni medios, y de ancianos confinados en sus casas, al igual que los que han sufrido un naufragio; y si sucede que hay alguno en las minas, o exilado en alguna isla, o encerrado en prisión por sólo la fidelidad a la causa de la iglesia de Dios, son como infantes cuidados por los de su misma fe (*Apología*, 39).

Recordemos cómo en el capítulo 4 indicábamos que el emperador Juliano el Apóstata reconocía que los cristianos «se entregaban a la filantropía», y cómo ordenó a los sacerdotes paganos que compitieran con ellos. Pero Juliano descubrió pronto que carecía de los medios para esa reforma. El paganismo había sido incapaz de desarrollar el tipo de voluntariado dedicado a las buenas obras que los cristianos habían estado construyendo durante más de tres siglos; además, el paganismo carecía de las ideas religiosas que hubieran hecho plausibles tales esfuerzos organizados.

Pero, ¿tenía esto importancia? ¿Cambiaron realmente la calidad de vida las buenas obras de los cristianos en la época grecorromana? Los demógrafos modernos consideran que las expectativas de vida son la mejor medida para resumir la calidad de vida. Por tanto, es significativo que A. R. Burn (1953) haya puesto de relieve, basándose en inscripciones, que los cristianos tenían mejores expectativas de vida que los paganos. Si tiene razón..., *quod erat demonstrandum!*, por tanto.

La diosa Isis (representada en esta estatua de la villa de Adriano) fue uno de los diversos aportes orientales al panteón grecorromano. Al final había tantos dioses paganos, que era muy difícil que alguien pudiera nombrarlos a todos.

9

OPORTUNIDAD Y ORGANIZACIÓN

Es ahora el momento de situar más claramente a la Iglesia primitiva en su entorno social y cultural y examinar la interacción entre la Iglesia y el mundo grecorromano. Este capítulo consta de dos partes esenciales. En la primera, valoraré la oportunidad que representa para una nueva fe emerger en un espacio y tiempo determinados. La segunda parte del capítulo se centrará en los rasgos organizativos del movimiento cristiano que lo hicieron un contrincante formidable; muchos de estos rasgos lo llevaron asimismo a sufrir persecución.

OPORTUNIDAD

El destino de los nuevos movimientos religiosos no está normalmente al alcance de su control, sino que depende en gran medida de las características del entorno. Hay aquí implicados dos factores importantes. El primero es el grado de regulación estatal de la religión. Cuando el Estado está preparado para perseguir reciamente a cualquier contrincante de la fe convencional, es extremadamente difícil que crezcan nuevas religiones. El segundo factor es el vigor de la organización religiosa convencional contra la cual las nuevas religiones deben competir. A menudo no hay un espacio significativo en el mercado que pueda ser llenado por nuevas religiones debido a que la mayoría de la gente está razonablemente satisfecha de su participación en las «antigua(s)» religión(es). No obstante, de vez en cuando las organizaciones religiosas convencionales son lo suficientemente débiles como para dar una oportunidad de surgir y florecer en algo realmente nuevo.

Regulación romana de la religión

En muchos aspectos Roma gozó de un nivel de libertad religiosa como no se vería hasta después de la Revolución francesa o norteamericana. Sin embargo, así como los grupos religiosos anómalos descubren a menudo los límites del propósito de libertad religiosa en Norteamérica, por ejemplo, en Roma tampoco era todo lícito. En particular, de tiempo en tiempo, los judíos y luego los cristianos fueron acusados de «ateísmo», debido a su condena de los dioses falsos. Trataré este tema más adelante en este mismo capítulo, cuando distinga entre economías religiosas basadas en el principio de «carteras» religiosas y aquellas otras basadas en el compromiso exclusivo. Aquí deseo sólo sugerir brevemente que, aunque los cristianos vivían desacreditados formal y oficialmente durante gran parte de los tres primeros siglos, informalmente eran libres de hacer casi todo lo que quisieran, en la mayoría de los lugares la mayor parte del tiempo.

Como quedó claro en el capítulo anterior, a pesar de lo espantoso de las persecuciones, fueron éstas poco frecuentes y afectaron a muy poca gente. Por tanto, es posible que los cristianos hubieran de enfrentarse a algún grado de estigma social, pero a poca represión real. Henry Chadwick señalaba que cuando un gobernador romano en Asia Menor comenzaba una persecución contra los cristianos durante el siglo II, «toda la población cristiana de la región desfilaba ante su casa manifestándose a favor de su fe y en protesta contra la injusticia» (1967, 55). Lo más significativo de esta historia no es que los cristianos hubieran tenido el coraje de manifestarse, sino el hecho de que quedaran impunes.

De modo similar, los testimonios arqueológicos muestran que desde los primeros días las iglesias domésticas eran fácilmente identificables; los vecinos podían estar perfectamente al tanto de que eran lugares cristianos de reunión (White, 1990). Pronto además, muchos fieles comenzaron a utilizar nombres que eran distintivamente cristianos; los estudiosos no tienen dificultad en identificarlos como tales hoy día (Bagnall, 1993), y seguramente en la Antigüedad los no cristianos eran lo suficientemente sensibles como para haber hecho lo mismo. Las inscripciones funerarias muestran también a menudo nombres claramente cristianos (Meyers, 1988; Finegan, 1992).

El hecho de que los cristianos no fueron una secta secreta queda patente, por supuesto, dado su crecimiento. Si un grupo desea atraer a miembros externos, los conversos potenciales deben ser capaces al menos de encontrarlos. Además, un grupo que crece tan rápidamente como lo hicieron los cristianos debe mantener vínculos cercanos con quienes no son miembros, es decir, debe mantenerse como una red abierta. Por ello, si la represión romana hubiese sido tan severa y eficaz como para que los cristianos se hubiesen transformado en realidad en un movimien-

to clandestino, no se habría escrito este libro. Un cristianismo realmente clandestino habría continuado siendo insignificante.

Pluralismo

En su soberbio estudio *Paganism in the Roman Empire*, Ramsay MacMullen reprocha a Harnack no haber prestado la atención debida a la oposición en su vasto estudio acerca de la expansión del cristianismo:

> Entre sus miles de referencias a las fuentes, no puedo encontrar ni una siquiera a un autor pagano, y difícilmente hay una línea que indique un mínimo intento por saber qué es lo que pensaban y creían los no cristianos. Ignorar de este modo la perspectiva anterior de los conversos (al cristianismo) o describir la misión como si se escribiera sobre una pizarra limpia, es algo que a un historiador debe parecerle realmente extraño (1981, 206).

¡Totalmente cierto! Para saber cómo surgió y creció el cristianismo es crucial ver cómo se le dio la oportunidad de hacerlo, aprender por qué no fue recluido a la oscuridad por un paganismo increíblemente diverso y poderoso.

Si nos queremos aproximar a esta cuestión de manera eficiente, será de gran ayuda apoyarse en algunas herramientas científicas nuevas. En uno de mis trabajos teóricos más recientes, el concepto de economías religiosas desempeña un papel central. Una *economía religiosa* es toda actividad religiosa que se realiza en cualquier sociedad. Las economías religiosas son como las comerciales en el sentido de que consisten en un mercado de clientes actuales y potenciales, un conjunto de *firmas religiosas* que buscan satisfacer este mercado y en unas «líneas de productos» religiosos ofrecidas por las distintas firmas. El uso del lenguaje del mercado para tratar de cosas tenidas a menudo como sagradas nunca ha pretendido ofender sensibilidades, sino permitir importar algunas perspectivas básicas de la economía para ayudar a explicar el fenómeno religioso (Stara, 1985a; 1985b; Stark y Bainbridge, 1985; 1987; Stark y Iannaccone, 1992; 1994; Finke y Stark, 1992).

Entre las muchas innovaciones posibles hoy gracias a este método está la capacidad de fijar la atención en el comportamiento de las *empresas* religiosas en lugar de hacerlo sólo en los *consumidores* religiosos. Permítaseme un ejemplo de qué es lo que ofrece este cambio de enfoque. Si los niveles de participación religiosa disminuyen en una sociedad, los cultivadores de las ciencias sociales postulan que se debe a una disminución de la *demanda* de religión, y a la inversa, un aumento de la religiosidad refleja un incremento de las «necesidades» individuales. Pero si se examinan tales cambios dentro del contexto de la economía religio-

sa, la atención se dirige a los *proveedores* de religión. ¿En qué condiciones son capaces las empresas religiosas de *crear una demanda*? ¿Y qué es lo que pasa cuando únicamente empresas religiosas perezosas y carentes de espíritu están ante el consumidor religioso potencial?

Al ponderar de qué manera opera la economía religiosa, caí pronto en la cuenta de que el factor más decisivo es la cuestión de si hay mercados libres, o bien mercados en los que el gobierno regula la economía de manera monopolista. Ello me llevó a formular un conjunto de proposiciones teóricas, tres de las cuales son útiles aquí. La primera es: *La capacidad de una empresa religiosa particular de monopolizar una economía religiosa depende del grado en el que el Estado utiliza la fuerza coercitiva para regular la economía religiosa.* La segunda: *En el grado en el que una economía religiosa no está regulada, tenderá a ser muy pluralista.*

Al decir *pluralista* me refiero al número de empresas activas en la economía; cuantas más firmas tengan una cuota de mercado significativa, mayor es el grado de pluralismo.

Por la misma lógica, es claro que las economías religiosas nunca pueden ser monopolizadas por completo, incluso cuando este monopolio está respaldado por todas las fuerzas coercitivas del Estado. En realidad, aun en la cúspide de su poder temporal, la Iglesia medieval se vio rodeada de herejía y disidencia. Por supuesto, cuando los esfuerzos represivos estatales son lo suficientemente intensos, las empresas religiosas que compiten con el monopolio respaldado por el Estado se verán forzadas a operar clandestinamente. Pero cuando y donde la represión se suaviza, el pluralismo comienza a surgir.

Sin embargo, una vez que el pluralismo está en pleno florecimiento, es aplicable una tercera proposición: *El pluralismo inhibe la capacidad de nuevas empresas religiosas para ganarse una cuota significativa de mercado.* Es decir, las nuevas compañías deben luchar por un lugar en la economía contra la oposición de firmas eficientes y triunfantes. En estas condiciones, las nuevas empresas que tengan éxito serán simples variantes dentro de la cultura religiosa convencional. Por ejemplo, cuando las compañías religiosas protestantes se hacen perezosas y mundanas, son a menudo aventajadas por sectas arribistas (Finke y Stark, 1992). Sin embargo, el que algo realmente nuevo logre abrirse camino —grupos hindúes en Estados Unidos, por ejemplo— es extremadamente raro, y depende de que algo no esté funcionando en el proceso por el cual el pluralismo mantiene el equilibrio en el mercado.

Ya hemos visto que la economía religiosa grecorromana estaba poco regulada y, tal como se ha formulado, permitió un extenso pluralismo. Es difícil decir cuántos grupos de culto florecieron en las ciudades grecorromanas más importantes. Ramsay MacMullen señaló que casi en todos lados había diez o quince dioses importantes con templo propio

«sobre una masa de otros», muchos de ellos específicos de ciertos lugares (1981, 7). Pero, cualquiera que fuere el número, era una gran cantidad y una mezcla bastante compleja.

Existe una importante controversia acerca de cómo los dioses de Roma se hicieron tan numerosos y diversos. Todos están de acuerdo en que, a medida que se expandió el dominio de Roma, los dioses de los nuevos territorios se hicieron su camino hacia la capital del Imperio y hacia otros importantes centros de comercio y población. Y también todos concuerdan en que estos nuevos credos fueron difundidos por emigrantes —comerciantes, marineros, esclavos— y en ocasiones por soldados que volvían de largas campañas en tierras extranjeras. Sin embargo, no hay consenso acerca de qué pasó después. Franz Cumont ([1929] 1956) hizo hincapié en un proselitismo expreso y de éxito como base para los nuevos cultos, como el de Isis. Jules Toutain lo negó, alegando que el culto de Isis permaneció como «un culto exótico, que no se enraizó en las provincias» (citado por MacMullen, 1981, 116), y éste opinaba igual. A partir del examen de colecciones varias de inscripciones, MacMullen concluyó que «podemos explicar qué favorecía un culto determinado si suponemos que tal culto se transmitía dentro de las familias, cuyos miembros se trasladaban a otros lugares, más que si se difundía por el reclutamiento de nuevos miembros» (1981, 116).

Por otro lado, MacMullen está de acuerdo en que los cultos de Júpiter Doliceno y el mitraísmo crecieron y se expandieron «enteramente por medio de conversiones» (1981, 188). Veo difícil aceptar que la fe grecorromana pudiera estar tan ancestralmente establecida como para excluir conversiones a Isis, por ejemplo, aunque esos vínculos eran susceptibles de fallar en casos comparables. Tal vez debamos prestar atención a la advertencia de Arthur Darby Nock (1933) de que la noción moderna de «conversión» no se corresponde con la fenomenología que suponía la aceptación de nuevos cultos en la época grecorromana. Estas nuevas religiones eran más bien «suplementos de normas y no alternativas a la piedad ancestral» (1933, 12). Nock argumentaba, además, que «la conversión genuina al paganismo va a aparecer en nuestra investigación sólo cuando el cristianismo se haya vuelto tan poderoso que su rival, por así decirlo, se había transformado en una entidad por oposición y contraste».

La debilidad del paganismo

Henry Chadwick aseguraba a sus lectores que «el paganismo estaba lejos de hallarse moribundo cuando Constantino se convirtió al cristianismo» (1967, 152), y E. R. Dodds señalaba que en el siglo IV el paganismo «comenzó a derrumbarse en el momento en el que la mano del Estado retiró su apoyo» ([1965] 1970, 132). Cito a estos dos distin-

guidos estudiosos para ilustrar el consenso generalizado entre los historiadores de que el paganismo fue aniquilado por el cristianismo y que la conversión de Constantino fue la estocada mortal, es decir, que el paganismo decayó precipitadamente durante el siglo IV cuando el cristianismo lo reemplazó como religión del Estado, cortando así los fondos para los templos paganos.

Nadie puede dudar de la evidencia del desmantelamiento del paganismo durante los siglos IV y V, cuando innumerables templos fueron demolidos o destinados a otros usos. MacMullen apuntaba:

> El continuo e implacable pillaje de las antaño gloriosas instituciones no cristianas —con todos los derechos de los templos a recibir impuestos locales, sus grandes haciendas, los fondos dispensados por donantes devotos u ostentosos para pagar a los sacerdotes y cubrir los gastos del culto—, toda esa capa de piedad acumulada durante siglos quedó esencialmente eliminada. Hacia el año 400 no debía de quedar casi nada de ello (1984, 53).

Sin embargo, la idea de que la debilidad del paganismo fue causada por el poder político cristiano no sirve para explicar por qué esta religión consiguió tener tanto éxito y cómo pudo *transformarse* en la iglesia del Estado romano. Tal como indiqué anteriormente, propondré en el ámbito teórico que el cristianismo habría permanecido como un oscuro movimiento religioso si las muchas empresas que conformaban el pluralismo romano hubieran sido vigorosas. El que el cristianismo fuera capaz de lograr para sí un lugar significativo contra la oposición del paganismo dirige nuestra atención hacia la debilidad de este último.

Comencemos por el pluralismo en sí. Sea cual fuere la manera cómo los nuevos dioses viajaron por el Imperio y ganaron adeptos, me parece que ya en el siglo I el Imperio había desarrollado un pluralismo *excesivo*; es decir, el influjo masivo de nuevos dioses llegados desde otros lugares del Imperio había creado lo que E. R. Dodds denominó «una desconcertante masa de alternativas. Había demasiados cultos, demasiados misterios, demasiadas filosofías de vida para elegir» ([1965] 1970, 133). Enfrentadas a este despliegue, las gentes tendían a sentirse abrumadas de algún modo por la cantidad de opciones y, por lo tanto, poco dispuestas a apostar por algún culto determinado. Además, como la población no estaba creciendo, tener más templos para más dioses tuvo que haber mermado los recursos —tanto materiales como subjetivos— disponibles para cada uno. Si esto es verdad, sería posible detectar algunos signos de decadencia. En realidad, debió de sentirse más bien pronto una disminución significativa en el apoyo al paganismo. Además, el paganismo era caro de mantener, puesto que se encarnaba en templos muy costosos, sus actos litúrgicos eran oficiados por sacer-

dotes profesionales y dependía de festividades también muy costosas como modo de participación esencial. Debo citar a Tertuliano:

> Los *salii* (sacerdotes de Marte) no pueden celebrar sus festividades sin endeudarse; hay que conseguir contadores para que nos digan cuántos diezmos cuestan los banquetes sacrificiales a Hércules; se contrata un cocinero selecto para las apaturias (fiestas atenienses), las dionisíacas, los misterios del Ática; el humo del banquete de Serapis hará que vengan los bomberos (*Apología*, 39).

Los fondos para todo esto venían del Estado y de unos pocos donantes ricos, no de la gente corriente (MacMullen, 1981, 112). Si las recaudaciones de fondos llegaron alguna vez a decaer seriamente, su disminución sería visible de inmediato.

De hecho, hay abundantes signos de la decadencia pagana. En su notable estudio *Egypt in Late Antiquity*, Roger S. Bagnall señalaba la existencia de una rápida disminución de las «inscripciones que acompañaban las dedicaciones de arquitectura sacra». Continuaba:

> Es difícil evitar la conclusión de que el apoyo imperial para la construcción, renovación y decoración de los edificios de los templos egipcios disminuyó señaladamente después de Augusto, se redujo poco a poco durante el reinado de Antonino Pío y cayó después precipitadamente, pero desapareció por completo a mediados del siglo III (1993, 263).

Bagnall aporta resultados similares a partir del estudio de papiros, señalando que son «notoriamente escasos en información acerca de templos y sacerdotes después de la primera mitad del siglo III» (1993, 264). Bagnall interpretaba, en suma, estos testimonios como una muestra de que el paganismo en Egipto «disminuyó señaladamente en el siglo III; pero [...] que estaba ya en decadencia desde el siglo I» (1993, 267). Como «signo exterior» de una declinación definitiva, Bagnall indicaba que se sabía que las *amesysias*, una festividad de Isis, celebró su última versión el año 257. J. B. Rives (1995) ha documentado una disminución similar de la influencia del paganismo tradicional en Cartago, a partir también del siglo I.

La mención de Isis por parte de Bagnall nos ofrece un segundo tipo de pruebas de la decadencia: la economía religiosa se volvió extremadamente volátil. Las religiones «orientales» parecían haberse convertido en una moda repentina, atrayendo a muchos participantes. El culto de Isis (o, más correctamente, el de Isis y Serapis) se originó según parece en Egipto hacia el siglo III a.C. a partir de una reelaboración de tradiciones antiguas (Solmsen, 1979). Desde Alejandría, el culto de Isis se expandió por el Imperio. Pero no por todo el Imperio, y tampoco en una tasa constante.

Tim Hegedus (1994) ha cuantificado a escala la expansión de Isis, y a partir de los datos de su trabajo es posible asignar puntos al momento de la llegada del culto de Isis a la mayoría de las veintidós ciudades grecorromanas de las que tratamos en el capítulo 6[1]. Se ha sugerido que la expansión de los nuevos cultos, como el de Isis, demostraba que las necesidades religiosas no estaban satisfechas, o al menos sólo parcialmente satisfechas, por los templos y santuarios paganos. En este sentido, pues, el examen de la expansión del culto de Isis podría ayudarnos a establecer un mapa de oportunidades de mercado y, de este modo, anticipar la expansión del cristianismo. Con bastante satisfacción puedo indicar que existe una correlación muy importante (de 0,67) entre la expansión de Isis y la del cristianismo. Allá donde fue Isis, la siguió el cristianismo.

Un tercer aspecto de la debilidad del paganismo tiene que ver con la falta de reverencia pública hacia los dioses. Esto pudo ser otra consecuencia de un panteón tan poblado, y pudo tener relación con las concepciones paganas de los dioses. Antes de hacer algún intento por demostrar esta idea, debo expresar mi respeto por la advertencia de Ramsay MacMullen, quien sostiene que, dada la dificultad que supone descubrir la situación religiosa en nuestro propio tiempo, debemos dejar en paz «un período tan remoto y poco documentado» (1981, 66). Como demostración de este punto, MacMullen reunió un conjunto de pasajes contradictorios de las fuentes para mostrar el estado general de la piedad pagana: por ejemplo, la afirmación de que los romanos «en los tiempos de Juvenal [...] se burlaban de cualquier persona que profesara la fe en un altar o templo», que contrasta con la sentencia de Luciano de Samosata de que «la gran mayoría de los griegos» y todos los romanos «son creyentes». ¿A quién creer? Además, comparto absolutamente el desdén de MacMullen por los psicologismos históricos, tales como la perspectiva de que se trataba de una época plena de «ansiedad», o de que hubo entonces «una falta de coraje» o que eran tiempos de «entusiasmo». Como experimentado realizador de encuestas de opinión, comparto también su escepticismo acerca de la caracterización de «los sentimientos y pensamientos de cincuenta millones de personas» sobre la base de algunas citas literarias o unas pocas inscripciones.

1. La siguiente lista indica las fechas en las cuales el culto de Isis se estableció en distintas ciudades:

200 a.C.: Alejandría, Menfis, Éfeso, Atenas y Esmirna.
100 a.C.: Siracusa, Corinto, Pérgamo.
1 d.C.: Antioquía, Roma.
200 d.C.: Cartago, Londres.
300 d.C.: Mediolanum (Milán).
Nunca: Gadir (Cádiz), Damasco, Edesa, Apamea.
Faltan datos adecuados para otras ciudades.

Sin embargo, me parece que puede haber un sustituto para una encuesta de opinión acerca de las creencias religiosas en la Antigüedad. Lo que se necesita es una muestra de actitudes públicas sin filtros. Consideremos entonces el siguiente hallazgo arqueológico: los muros de Pompeya abundan en dibujos y grafitis extremadamente blasfemos, algunos muy obscenos en realidad. Aunque no albergo pensamiento alguno de que estuviesen relacionados con el trágico destino de la ciudad, tales inscripciones despiertan mis más profundas sospechas acerca del estado general de la reverencia hacia los dioses; no sólo porque a algunos de sus habitantes se les hubieran ocurrido, sino porque nadie pensó en borrarlos o cubrirlos. MacMullen comentó que la existencia de grafitis similares «puede darse como un hecho en cualquier otra parte, si hubiera otros lugares tan bien conservados» (1981, 63). Puede que esté dando un salto hacia conclusiones injustificadas, pero a mí estos datos me hablan de una irreverencia generalizada hacia los dioses.

Los grafitis blasfemos pueden reflejar también que la concepción de los dioses paganos no era completamente similar a la idea de la divinidad que tenemos hoy en día (o la que los cristianos tenían). Aunque dejaré el tratamiento más detallado sobre las concepciones paganas de Dios para el capítulo 10, sería bueno anticipar una parte de este tema. E. R. Dodds señalaba que en «la tradición griega popular, un dios se diferenciaba de un hombre principalmente en que el primero estaba exento de la muerte y en el poder sobrenatural que esta exención le confería» ([1965] 1970, 74). Además, aun cuando la gente apelaba a los distintos dioses recabando ayuda, no se tenía la idea de que éstos se preocuparan realmente de los humanos; Aristóteles manifestó que los dioses no podían sentir amor por los hombres. La mitología clásica está llena de historias en las que los dioses son crueles con los humanos; a menudo, sin razón alguna. Arthur Darby Nock señaló que el culto a tales divinidades no necesitaba haber inspirado una creencia sincera (1964, 4). Así que tal vez lo que realmente comunican los muros de Pompeya es una visión de los dioses más bien superficial, utilitaria e incluso resentida.

¿Hacia el monoteísmo?

Muchos autores sugieren que en el momento en el que apareció el cristianismo el mundo de la Antigüedad progresaba ya hacia el monoteísmo, aunque un tanto a ciegas, inspirado por el ejemplo del judaísmo. A la luz de teorizaciones recientes de la ciencia social, esta idea parece cierta, aunque debe someterse a varias e importantes precisiones. Por lo tanto, haré de nuevo una pequeña pausa para introducir algunas proposiciones teóricas, esta vez concernientes a la evolución de los dioses.

Las proposiciones se deducen concretamente de la teoría formal de la religión que desarrollé junto con William Sims Bainbridge (1987).

Muchos estudiosos han señalado la tendencia de las religiones a evolucionar en dirección al monoteísmo (por ejemplo, Swanson, 1960; Bellah, 1964). Formulado al modo de una proposición formal: *A medida que las sociedades se vuelven más añosas, más grandes y más cosmopolitas*[2], *adorarán a menos dioses importantes*. Es éste, sin embargo, un caso en el que los procesos de producción generan una novedad, pues sucede que, dentro de nuestro sistema teórico, el producto final de esta evolución no es el *monoteísmo*, definido como creencia en un sólo dios (o ser sobrenatural) de alcance infinito. En el contexto de nuestro sistema un dios así tendría que concebirse de modo necesario, o bien como absolutamente lejano a las preocupaciones y problemas de los hombres (como lo ejemplifican el unitarianismo y las versiones del budismo sostenidas por los filósofos de corte en China), o como peligrosamente caprichoso, a la manera de los dioses del panteón griego. Aquí la cuestión es la racionalidad, no sólo por parte de los creyentes, sino también de los dioses.

Un importante resultado fue nuestra deducción de que las fuerzas sobrenaturales del mal (como Satanás) son esenciales para una concepción más racional de la divinidad. Si caracterizamos la *racionalidad* como marcada por una actividad que busca metas consistentes, podemos establecer que *distinguir lo sobrenatural en dos clases —bien y mal— ofrece una imagen racional de los dioses*. En nuestro sistema, el *bien* y el *mal* se refieren a las intenciones de los dioses en sus intercambios con los humanos. El *bien* consiste en la intención de que los humanos saquen provecho de estos intercambios. El *mal* es la intención de imponer a los humanos intercambios coercitivos o decepcionantes, provocándoles pérdidas.

De este modo dedujimos la necesidad o bien de concebir un dios único, que está por encima del bien o el mal por su peculiaridad de mantenerse distante a los intercambios con los humanos (el Tao no es un socio adecuado para los intercambios), o bien de admitir la existencia de más de un ser sobrenatural. El bien y el mal reflejan la posible orientación de los dioses en torno a metas: o dar más de lo que reciben, o tomar más de lo que dan. Un dios que mantiene una de estas dos intenciones es más racional que un dios que mantiene ambas. Nótese que estas deducciones acerca de la necesidad de separar el bien y el mal están completamente de acuerdo con milenios de pensamiento teológico. Dedujimos, además, que: *A medida que las sociedades se vuelven más añosas, más grandes y más cosmopolitas, más clara es la distinción entre dioses buenos y malos.*

2. Definido como grado de diversidad cultural, número y variedad de subculturas distintivas.

Estas formulaciones teóricas concuerdan perfectamente con los datos históricos. En palabras de Ramsay MacMullen:

> Hacía tiempo que se hablaba de un modo u otro de algo cercano al monoteísmo, que iba ganando adeptos entre los romanos y también entre los griegos. Se pensaba corrientemente que Dios era como un monarca en su trono en las alturas, y que tenía ángeles y otros seres sobrenaturales que hicieran su trabajo, tal como Satanás tenía los *suyos*. También esta noción era algo familiar (1984, 17).

Los «temerosos de Dios» eran un claro reflejo de la creciente preferencia por unos pocos dioses, pero de gran importancia. Esta tendencia sólo puede tomarse como una señal de la disminución de la plausibilidad del paganismo.

Desorganización social

En varios de los capítulos precedentes he subrayado hasta qué punto el mundo grecorromano, y especialmente las ciudades, sufría una desorganización social crónica y crisis extremas periódicas. También he apuntado como estas catástrofes sociales agobiaban a las instituciones y doctrinas paganas cuando se contrastaban con la respuesta cristiana. No hay necesidad de repetir esos puntos aquí, pero tengámoslos en la mente.

En suma, el cristianismo se encontró con la gran oportunidad de expandirse debido a las incapacidades y debilidades del paganismo que ciertamente estaban fuera del control del cristianismo. Aunque éste enterró finalmente al paganismo, no fue la fuente de su enfermedad terminal.

Es verdad que hay muchos factores que los movimientos religiosos no pueden controlar, pero también que hay otras cosas sobre las que sí *pueden* ejercer un control. En lo que resta de este capítulo examinaremos la empresa religiosa conocida como «cristianismo primitivo», y veremos qué es lo que la hizo tan efectiva.

ORGANIZACIÓN

Volvamos al tema del pluralismo. Resulta que hay dos tipos de firmas religiosas básicas, muy distintas entre sí, y por tanto dos estilos muy diferentes de pluralismo con distintas implicaciones sociales.

Un tipo de empresa religiosa —la más familiar para nosotros en el mundo occidental— demanda un *compromiso exclusivo*. Sus miembros no son libres para ir a una iglesia por la mañana, visitar una mezquita al mediodía y frecuentar la sinagoga por la tarde. La otra variedad es

no excluyente y da por supuesto que existe la posibilidad de múltiples posturas religiosas. Tales empresas son comunes en Asia. En Japón, por ejemplo, la mayoría de la gente afirma tener más de una preferencia religiosa; las estadísticas de pertenencia a una u otra religión equivalen a 1,7 veces del tamaño total de la población (Morioka, 1975). Las economías religiosas pluralistas compuestas de empresas que exigen un compromiso exclusivo tienen un alto potencial de conflictos entre los grupos, mientras que las construidas sobre la base de firmas que no exigen la exclusividad generarán muy pocos conflictos religiosos.

Cuando observamos más atentamente cada una de las empresas de estos dos tipos, sale a la luz una diferencia muy básica. Las empresas exclusivistas se comprometen a una *producción colectiva de la religión*, proceso del que hemos tratado ampliamente en el capítulo anterior. Las no exclusivistas no pueden mantener una producción colectiva, por lo que se especializan en bienes religiosos *producidos privadamente*. Tal como definió Laurence Iannaccone (1995), las mercancías religiosas producidas privadamente pueden ser transferidas desde el productor individual a un consumidor individual sin la presencia de un grupo mediador. Los cristales de cuarzo New Age son un ejemplo corriente de una mercancía religiosa producida privadamente, como lo son las cartas astrológicas, o la curación psíquica.

En el capítulo 8, tras los pasos de Iannaccone, expliqué como los compensadores religiosos son inherentemente arriesgados y como la producción colectiva ayuda en gran manera a reducir el riesgo de que los compensadores sean falsos. Sin embargo, debemos reconocer también que, siendo todo lo demás igual, la gente responderá al riesgo religioso de la misma manera que responde a otros riesgos, por ejemplo, los de las inversiones financieras: tratará de diversificarlos. Si no soy capaz de determinar cuál es la más segura entre un conjunto de inversiones religiosas, mi estrategia más racional será incluirlas a todas, o a muchas, en mi cartera. Y eso es precisamente lo que hace la gente cuando se enfrenta a empresas no exclusivistas. Ocurre con frecuencia, sin embargo, que las cosas no son iguales o equivalentes, por lo que a menudo la gente no tiene libertad para diversificar sus intereses religiosos.

Dos proposiciones teóricas formuladas por Laurence Iannaccone (1995) clarifican estos asuntos. La primera es: *Cuando hay empresas religiosas que producen mercancías privadas, las fuerzas competitivas y la aversión al riesgo harán que los consumidores sean clientes de varias empresas a la vez, diversificando de este modo su cartera religiosa.* La segunda proposición establece que: *Cuando hay firmas religiosas que facilitan la producción de bienes colectivos, la empresa y sus clientes demandarán la exclusividad para mitigar el problema de los que van por libre.*

Obviamente, las firmas religiosas que constituían el paganismo grecorromano no eran exclusivistas, mientras que el cristianismo y el judaísmo sí lo eran. Y aquí radica un aspecto importante del triunfo final del cristianismo: las empresas exclusivistas son mucho más fuertes como organizaciones, y están mucho mejor capacitadas para movilizar grandes recursos y ofrecer compensadores religiosos de alta credibilidad, así como importantes beneficios mundanos. Para entender estas diferencias, observemos más de cerca las firmas no exclusivistas.

Cultos clientelares

En 1979, William Sims Bainbridge y yo introdujimos el concepto de «culto clientelar» para caracterizar las firmas religiosas no exclusivistas. La terminología tenía el propósito de poner de relieve que la relación entre el productor y el consumidor se parecía más a la que existe entre profesionales y clientes, que la que existe entre el clero y los miembros de una iglesia. O, como señaló Émile Durkheim acerca de la magia:

> Entre el mago y los individuos que lo consultan, así como entre esos individuos entre sí, no hay vínculos duraderos [...] El mago tiene una clientela, no una iglesia; es muy posible que sus clientes no tengan relación alguna entre ellos, o incluso que no se conozcan unos a otros; es más, las relaciones con él son generalmente accidentales y pasajeras, como la del médico con sus pacientes (1915, 44).

Durkheim sintetizó el asunto al afirmar que «No hay una iglesia de la magia». Es decir, una iglesia se fundamenta en que sus fieles lo sean a largo plazo, estables y con compromisos exclusivos. Pero cuando la gente forma una cartera religiosa, su compromiso respecto a cualquiera de sus existencias es débil y sujeto a constantes evaluaciones.

Thomas Robbins señaló que la gente se «*convertía* a los credos intolerantes como el judaísmo y el cristianismo, mientras que *se adhería* meramente a los cultos de Isis, Orfeo o Mitra» (1988, 65). MacMullen puntualizaba de manera similar: «En la cúspide de su espantoso odio y crueldad hacia los cristianos, los paganos no buscaron nuevos conversos para *ningún culto*; sólo pretendían *sacarlos* del ateísmo, como ellos consideraban. Podría decirse que la tolerancia enloqueció» (1981, 132). De manera semejante, cuando existe un amplio conjunto de credos no exclusivistas, el valor percibido de cualquiera de ellos será bajo; esto nos ayuda a explicar la falta de respeto desplegada a menudo respecto a lo sagrado. En Taiwán, por ejemplo, las estatuas de los dioses tradicionales del pueblo reciben a veces una tunda de palos si no otorgan los que se les pide. En época grecorromana, Tito Livio señaló que «la gente atacaba a los

dioses con palabras fuertes» (*Historia* XLV, 23, 19), y Libanio alegaba que mucha gente blasfemaba de los dioses a diario, «cada vez que sus asuntos iban mal» (*Discursos* XIX, 12). Recordemos los muros de Pompeya.

Cuando la gente sale a «mirar los escaparates» buscando mejorar su cartera religiosa, los costes iniciales de las nuevas empresas religiosas serán muy bajos; ello resultará en un mercado superabundante, y el precio de los bienes religiosos será correlativamente reducido. Además, como sostuvo Iannaccone, la competencia forzará a las firmas no exclusivistas a especializarse, y con el tiempo llegarán a «parecerse a boutiques altamente especializadas» (1995, 289).

Las empresas religiosas no exclusivistas consistirán principalmente en sacerdotes, y será obvio que éstos obtendrán beneficios si convencen a los clientes de la eficacia de sus dioses; era común, por ejemplo, que les perteneciera a ellos la carne de los animales «sacrificados» (Baird, 1964, 91). Por tanto, los compensadores religiosos ofrecidos por estas firmas carecerán de credibilidad, aparte de tener un valor reducido. Expresado sencillamente: los cultos paganos no eran capaces de conseguir gente que *hiciera* muchas cosas por tan poco. Como afirmó Lactancio acerca del paganismo, «No es más que una alabanza con la punta de los dedos» (*Divinae Institutiones* V, 23). En el fondo de esta debilidad está la incapacidad de los credos no exclusivistas para generar una *pertenencia* exclusiva entre sus adeptos.

Una «cartera» religiosa puede ser muy útil cuando no existen firmas religiosas que ofrezcan un «servicio completo». Sin embargo, la historia nos indica que cuando los credos no exclusivistas se ven retados por competidores exclusivistas en un mercado relativamente no regulado, las firmas exclusivas tienen las de ganar[3]. Y ganan debido a que, a pesar de sus mayores costes, presentan una oferta mejor.

En el capítulo 8 vimos que las cosas son muy diferentes cuando una religión se genera por acciones colectivas. Tales grupos, como afirma Iannaccone, pueden exigir —y lo hacen— un compromiso exclusivo. Y si lo exigen, no pueden limitarse a sí mismos, por supuesto, sino que deben ser empresas con servicio completo, adoptando lo que Iannaccone llamó «una aproximación a la religión a modo de 'grandes almacenes'» (1995, 289). Deben ofrecer, por tanto, un sistema de creencias comprensible y actividades espirituales y sociales apropiadas para todas las edades. El pertenecer a un grupo religioso exclusivista no hace necesariamente que la gente pierda el interés por diversificarse, pero les niega la oportunidad de hacerlo *si* quieren participar de las poderosas

3. El rápido crecimiento de Soka Gakkai en Japón proporciona una prueba clara de ello. A diferencia de otras religiones japonesas, éste exige un compromiso exclusivo de sus adeptos. El éxito de la iglesia mormona en Asia es también pertinente.

recompensas religiosas propias de la pertenencia absoluta. Así como la debilidad del paganismo era su incapacidad para generar una pertenencia absoluta, la fortaleza fundamental de una fe exclusivista era su fuerza como grupo. E. R. Dodds lo ha expresado bien:

> Una comunidad cristiana era desde el comienzo una comunidad en un sentido mucho más completo que cualquier grupo análogo de devotos de Isis o Mitra. Sus miembros estaban relacionados entre sí no sólo por ritos comunes sino por un estilo de vida común [...] El amor al prójimo no era una virtud exclusivamente cristiana, pero en este período los cristianos lo practicaron de manera mucho más efectiva que cualquier otro grupo. La Iglesia proporcionaba las bases para una seguridad social; [...] pero sospecho que aún más importante que estos beneficios materiales era el sentido de pertenencia que la comunidad cristiana podía otorgar ([1965] 1970, 135-137).

Muy importante para este sentido de comunidad y pertenencia —y común a todos los grupos religiosos exclusivistas— eran los fuertes vínculos entre el clero y la base de fieles (Banks, 1980). La gente no se acercaba al clero cristiano para comprar bienes religiosos, sino para ser guiada hacia la plenitud de la vida cristiana. Tampoco el clero estaba distanciado de su grey: no era una élite de iniciados que guardaba secretos arcanos, sino maestros y amigos escogidos, como explicaba Tertuliano, «no mediante compra, sino por su carácter y buena reputación» (*Apología*, 39). Además la Iglesia dependía de las bases para sus recursos. Según Tertuliano:

> No hay compra ni venta de ningún tipo en las cosas de Dios. Aunque tenemos nuestra caja, no está hecha de dinero obtenido de las ventas como una religión que tiene su precio. En un día del mes, si se desea, cada uno aporta una pequeña donación; pero sólo si así lo quiere, y si puede; puesto que no hay obligación alguna; todo es voluntario. Estos dones son por así decirlo los fondos de la piedad.

Este hecho no sólo liberó al cristianismo de cualquier dependencia del apoyo estatal, sino que redujo también el papel de los ricos: muchas donaciones pequeñas hacían pronto una buena suma. En consecuencia, la Iglesia primitiva era un movimiento de masas en el sentido más pleno, y no simplemente la creación de una élite. Ramsay MacMullen reconocía que el fracaso de las autoridades romanas en comprender este hecho explica un aspecto extraño de las persecuciones: sólo los dirigentes eran detenidos, mientras que multitudes evidentes de cristianos quedaban impunes (1981, 129). Es decir, cuando los romanos decidieron destruir el cristianismo, «lo hicieron de arriba abajo, dando por hecho evidentemente que sólo contaban los dirigentes de la Iglesia».

Este juicio erróneo se basaba, según MacMullen, en el hecho de que el paganismo dependía exclusivamente de la élite y podría haber sido fácilmente aniquilado desde arriba.

Vale la pena mencionar también que la Iglesia primitiva abundaba en ascetas cuyo testimonio del valor de la fe debió de haber gozado de una enorme credibilidad, como señalé en el capítulo 8. Finalmente, debido a que el cristianismo fue un movimiento de masas, enraizado en unas bases altamente comprometidas, tuvo la ventaja de la mejor de todas las técnicas del mercado: la influencia persona a persona.

Conclusión

El cristianismo *no* creció porque los milagros influyesen en las plazas de los mercados (aunque pudo haber habido algo de eso), o debido a que Constantino dijo que sí, o incluso a causa de que los mártires le otorgaron tanta credibilidad. Se expandió porque los cristianos constituyeron una comunidad intensa, capaz de generar esa «invencible obstinación» que tanto ofendía a Plinio el Joven, pero que proporcionaba inmensas recompensas religiosas. Y los medios esenciales de su crecimiento fueron los esfuerzos mancomunados y motivados del creciente número de creyentes cristianos, que invitaban a sus amigos, parientes y vecinos a compartir la «buena nueva».

10

BREVE REFLEXIÓN SOBRE LA VIRTUD

A diferencia de tiempos pasados, los historiadores de hoy están más dispuestos a discutir cómo los factores sociales *moldearon* las doctrinas religiosas. Al mismo tiempo se han vuelto desafortunadamente un tanto reacios a tratar cómo las doctrinas *pudieron haber moldeado* los factores sociales. Ello se muestra con particular frecuencia en forma de reacciones alérgicas ante los argumentos que atribuyen la expansión del cristianismo a una teología superior. En algunos historiadores, esta alergia refleja que han estado expuestos durante mucho tiempo a los alegatos marxistas, caducos y siempre absurdos, de que las ideas son meros epifenómenos. Pero en otros, su posición parece reflejar una incomodidad subyacente respecto a la fe religiosa en sí, y especialmente respecto a algo que sepa a «triunfalismo». Está considerado de mal gusto hoy día sugerir que una doctrina religiosa sea «mejor» que cualquier otra[1]. A menudo se descalifica a Harnack por estos motivos, como han señalado L. Michael White (1985) y Jaroslav Pelikan (1962).

Es sin duda verdad que el compromiso cristiano de los historiadores de generaciones anteriores hizo a menudo que la expansión del cristianismo pareciera el inevitable triunfo de la virtud por medio de la guía divina. En realidad, como ha notado White, Harnack y su círculo suelen utilizar «el término 'expansión' [...] como un sinónimo virtual para el 'triunfo del mensaje del Evangelio'» (1985, 101). Pero si estos excesos impidieron una investigación más profunda (aunque es difícil imaginar a alguien más erudito que Harnack), no es justificación suficiente para desdeñar la teología como irrelevante. Efectivamente, en varios de los capítulos anteriores se ha mostrado con toda claridad que las doctrinas

1. Con tal de que no sean fundamentalistas, se piensa que cualquier doctrina es mejor que ellas; es ésta una perspectiva que no comparto.

fueron a menudo de inmensa importancia. Ciertamente, la doctrina fue central en la atención y el cuidado de los enfermos durante las epidemias, en el rechazo del aborto y el infanticidio, en la fertilidad y la eficacia organizativa. Por tanto, al concluir este estudio creo necesario encarar lo que me parece el factor supremo en la expansión del cristianismo.

Formulo así mi tesis: *Las doctrinas centrales del cristianismo hicieron surgir y mantuvieron organizaciones y relaciones sociales atractivas, liberadoras y efectivas.*

En mi opinión fueron las particulares doctrinas religiosas las que hicieron que el cristianismo esté entre los movimientos revitalizadores más radicalmente triunfantes en la historia. El modo en el que tomaron cuerpo estas doctrinas y la manera como dirigieron el comportamiento individual y las acciones organizadas, fue lo que llevó a la expansión del cristianismo. Mi tratamiento de estos dos puntos será breve, puesto que siempre han estado implícitos, y a menudo explícitos, en los nueve capítulos anteriores.

Las palabras

Para cualquiera que haya sido educado en una cultura judeocristiana o islámica, los dioses paganos parecen casi insignificantes. Cada dios es sólo uno más entre una multitud de divinidades de alcance, poder y ámbito limitados. Además, parecen ser bastante deficientes en términos morales. Se hacen cosas terribles unos a otros, y a menudo perpetran horribles travesuras contra los humanos. Pero, principalmente, parecen prestar poca atención a las cosas «de aquí abajo».

La simple frase «Dios amó tanto al mundo...» debía de dejar atónito a un pagano educado. Y la noción de que los dioses se preocupan de cómo nos tratamos unos a otros habría sido desechada como un absurdo patente.

Desde el punto de vista pagano, no había ninguna novedad en las doctrinas judías y cristianas que decían que Dios exige un comportamiento adecuado a los hombres; los dioses siempre habían demandado sacrificios y culto. Tampoco había nada nuevo en decir que Dios atenderá los deseos de los seres humanos; los dioses podían ser inducidos a intercambiar servicios por sacrificios. Pero, como apunté en el capítulo 4, la idea de que Dios ama a quien lo ama era completamente nueva.

En realidad, como ha señalado en detalle E. A. Judge, los filósofos clásicos consideraban la piedad y la misericordia emociones patológicas, defectos de carácter que debían ser evitados por todos los hombres racionales. Como la misericordia supone proporcionar ayuda o alivio *no merecidos*, era contraria a la justicia. Por tanto, «la misericordia no está

gobernada en realidad por la razón», y los humanos deben aprender «a refrenar este impulso»; «el grito pidiendo misericordia de los que no la merecen» debe permanecer «sin respuesta» (Judge, 1986, 107). Según este autor, «La piedad es un defecto de carácter indigno de los sabios y excusable sólo en aquellos que aún no han madurado. Es una respuesta impulsiva basada en la ignorancia. Platón solucionó el problema de los mendigos en su estado ideal al arrojarlos fuera de sus fronteras».

Éste era el clima moral en el cual el cristianismo enseñó que la misericordia era una de las virtudes esenciales, es decir, que un Dios misericordioso requiere a los humanos que sean misericordiosos. Además, el corolario de que, *porque* Dios ama a la humanidad, los cristianos no agradarán al Señor a menos que se *amen unos a otros* era algo completamente nuevo. Tal vez aún más revolucionario fue el principio de que el amor y la caridad del cristiano debían extenderse, más allá de las fronteras familiares y tribales, a «todos aquellos que en cualquier lugar invoquen el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Cor 1, 2). En realidad, el amor y la caridad se deben extender incluso más allá de la comunidad cristiana.

Recordemos las instrucciones de Cipriano a su grey cartaginesa citadas ampliamente en el capítulo 4:

> No hay nada extraordinario en dar cariño sólo a nuestra gente con las debidas atenciones del amor; sólo será perfecto quien hace algo más que los paganos o los publicanos, quien venciendo el mal con el bien y practicando un amor misericordioso como el de Dios, ama también a sus enemigos [...] Debe hacerse así el bien a todos los hombres, y no sólo a los que profesan la fe (citado en Harnack, 1908, I, 172-173).

Esta doctrina era revolucionaria y fue, en efecto, la base cultural para la revitalización de un mundo romano que gemía sumido en una multitud de miserias.

Lo material

En su excelente trabajo *The Origins of Christian Morality*, Wayne Meeks nos ha recordado que cuando hablamos de «moralidad o ética, estamos hablando de personas. Los textos no tienen ética; la gente sí» (1993, 4). Sólo cuando los textos y las doctrinas cristianas se transformaron en actos reales en la vida diaria, el cristianismo fue capaz de mitigar la miseria transformando la experiencia humana.

Entre estas miserias era muy importante el caos cultural producido por la demencial diversidad étnica y los arranques de odio repentino que generaba. Para unir su Imperio, Roma articuló una unidad política y económica, cuyo costo fue el caos cultural. Ramsay MacMullen men-

cionaba la inmensa «diversidad de lenguas, cultos, tradiciones y niveles de educación» que abarcaba el Imperio romano (1981, xi). Y las ciudades grecorromanas fueron el microcosmos de esta diversidad cultural. Gente de muchas culturas, que hablaba muy diversos idiomas y adoraba todo tipo de dioses, se deslizaban juntas por un mismo tobogán.

A mi juicio, la forma más importante mediante la cual el cristianismo sirvió como movimiento de revitalización dentro del Imperio fue ofrecer una cultura coherente, *enteramente despojada del componente étnico*. Todos eran bienvenidos, sin necesidad de prescindir de sus vínculos étnicos. Sin embargo, por esta misma razón, el componente étnico tendió entre los cristianos a desaparecer de la vista al surgir nuevas normas y costumbres más universales, y por supuesto cosmopolitas. De este modo, el cristianismo superó primero y después eliminó la barrera étnica que había impedido al judaísmo servir como base para esa revitalización. A diferencia de los dioses paganos, el Dios de Israel imponía efectivamente códigos morales y responsabilidades sobre su gente. Pero para aceptar al Dios judío se debía asumir la judeidad, aunque —como sugiere Alan Segal (1991)— el judaísmo del siglo I pudo haber sido menos excluyente de lo que se ha supuesto. Estoy de acuerdo con Segal en que la existencia de los temerosos de Dios demuestra esta apertura, pero parece claro también que los temerosos de Dios quedaron limitados a las franjas marginales de las comunidades judías de la diáspora, precisamente por su falta de voluntad en aceptar completamente la Ley; por lo tanto, la Ley era la principal barrera étnica para la conversión. Por cierto, como argumenté en el capítulo 3, muchos judíos helenizados de la diáspora encontraron muy atractivo el cristianismo precisamente porque estaba liberado de una identidad étnica que había llegado a incomodarlos tanto.

El cristianismo indujo también la liberación de las relaciones sociales entre los sexos y dentro de la familia; gran parte del capítulo 5 está dedicada a explicar esto. Y, como señalé en el capítulo 7, moduló en gran medida las diferencias de clase: se necesita más que retórica para que el esclavo y el rico se proclamen el uno al otro hermanos en Cristo.

Pero, tal vez más que todo lo anterior, el cristianismo aportó un nuevo concepto de humanidad a un mundo saturado de una caprichosa crueldad y de una atracción vicaria por la muerte. Consideremos el relato del martirio de Perpetua. Por él conocemos los detalles de la larga ordalía y de la terrible muerte sufridas por aquel pequeño grupo de resueltos cristianos cuando eran atacados por bestias salvajes ante una complacida multitud reunida en el estadio. Pero también nos damos cuenta de que si los cristianos hubiesen cedido a las demandas de hacer sacrificios al emperador, y hubiesen sido liberados, alguien más habría sido arrojado a los animales. Después de todo, eran los juegos en honor del cumpleaños del

hijo menor del emperador. Y cada vez que había juegos tenía que morir gente. Docenas de ellos, a veces miles (Barton, 1993).

A diferencia de los gladiadores, que a menudo se ofrecían como voluntarios, los que eran arrojados a los animales salvajes solían ser criminales convictos, de los que se podría argumentar que merecían su fatal destino. Pero el asunto no era el castigo capital, ni siquiera las formas tan crueles de ese castigo capital. El asunto era el espectáculo: para las multitudes en el estadio, para los espectadores, ver a gente mutilada y devorada por las bestias, o muerta en combate, era el deporte por excelencia, un digno regalo de cumpleaños para un niño. Es difícil comprender la vida emocional de tales personas[2].

Los cristianos condenaron tanto las crueldades como a los espectadores. «No matarás», como Tertuliano recordaba a sus lectores (*De spectaculis*). Y, a medida que ganaron influencia, los cristianos prohibieron esos «juegos». Más importante aún, promulgaron un enfoque moral absolutamente incompatible con la despreocupada crueldad de la costumbre pagana.

Finalmente, lo que el cristianismo devolvió a sus conversos fue nada menos que su humanidad. En este sentido, la virtud *fue* su recompensa.

2. Carlin A. Barton (1993) ha hecho un esfuerzo sorprendente para conseguirlo.

BIBLIOGRAFÍA

Aharoni, Y. y Avi-Yonah, M., *The Macmillan Bible Atlas*, ed. rev., Macmillan, New York, 1977.

Alba, R. D., «Social Assimilation Among American Catholic National-Origin Groups»: *American Sociological Review* 41 (1976), 1030-1046.

Alba, R. D., *The Italians*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1985.

Argyle, M., *Religious Behaviour*, Routledge-Kegan Paul, London, 1958.

Aristóteles, *Política*, Tecnos, Madrid, 2004.

Arrington, L. J. y Bitton, D., *The Mormon Experience*, Knopf, New York, 1979.

Atanasio, *Vida de san Antonio*, Ciudad Nueva, Madrid, 1994.

Atenágoras, *The Ante-Nicene Fathers*, ed. de A. Roberts y J. Donaldson, vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989; *Padres apologistas griegos*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1954.

Ayerst, D. y Fisher, A. S. T., *Records of Christianity* I, Blackwell, Oxford, 1971.

Bagnall, R. S., «Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt»: *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 19 (1982), 105-124.

Bagnall, R. S., «Conversion and Onomastics: a Reply»: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 69 (1987), 243-250.

Bagnall, R. S., «Combat ou vide: Christianisme et paganisme dans l'Egypte romaine tardive»: *Ktema* 13 (1988), 285-296.

Bagnall, R. S., *Egypt in Late Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 1993.

Bainbridge, W. S., «Shaker Demographics 1840-1900: An Example of the Use of the U.S. Census Enumeration Schedules»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 21 (1982), 352-365.

Bainbridge, W. S., *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York, 1997.

Bainbridge, W. S. y Stark, R., «Superstitions: Old and New»: *The Skeptical Inquirer* 4 (1980), 18-31.

Bainbridge, W. S. y Stark, R., «The Consciousness Reformation Reconsidered»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981), 1-16.

Baird, W., *The Corinthian Church-A Biblical Approach to Urban Culture*, Abingdon Press, New York, 1964.
Banks, R., *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1980.
Barker, E., «Who'd be a Moonie?», en *The Social Impact of New Religious Movements*, ed. B. Wilson, Rose of Sharon Press, New York, 1981, 56-96.
Barker, E., *The making of a Moonie-Brainwashing or Choice?*, Blackwell, Oxford, 1984.
Barnstone, W. (ed.), *The Other Bible: Ancient Esoteric Texts*, Harper and Row, San Francisco, 1984.
Barton, C. A., *The sorrows of the Ancient Romans: the Gladiator and the Monster*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
Barton, S., «Paul and the Cross: a Sociological Approach»: *Theology* 85 (1982), 13-19.
Barton, S., «Paul and the Resurrection: a Sociological Approach»: *Religion* 14 (1984), 67-75.
Bauer, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress, Philadelphia, 1971.
Becker, G. S., *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.
Bellah, R. N., «Religious Evolution»: *American Sociological Review* 29 (1964), 358-374.
Benko, S., *Pagan Rome and the Early Christians*, University of Indiana Press, Bloomington, 1984.
Blaiklock, E. M., *The Zondervan Pictorial Bible Atlas*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1972.
Blau, J. L., *Modern Varieties of Judaism*, Columbia University Press, New York, 1964.
Boak, A. E. R., *A History of Rome to 565 A.D.*, Macmillan, New York, ³1947.
Boak, A. E. R., *Manpower Shortage and the Fall of the Roman Empire in the West*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1955a.
Boak, A. E. R., «The Populations of Roman and Byzantine Karanis»: *Historia* 4 (1955b), 157-162.
Brown, P., «St. Augustine's Attitude to Religious Coercion»: *Journal of Roman Studies* 54 (1964), 1107-1116.
Brown, P., *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.
Brown, P., *The Cult of the Saints*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.
Brown, P., *The Body and Society, Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988.
Burn, A. R., «Hic breve vivitur»: *Past and Present* 4 (1953), 2-31.
Cadoux, C. J., *The Early Church and the World*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1925.
Cahill, J., Reinhard, K., Tarler, D. y Warnock, P., «Scientists Examine Remains of Ancient Bathroom»: *Biblical Archaeology Review* 17 (1991), 64-69.
Carcopino, J., *Daily Life in Ancient Rome*, Yale University Press, New Haven, 1940.

Case, S. J., «The Acceptance of Christianity by the Roman Emperors», en *Papers of the American Society of Church History*, Putnam's Sons, New York, 1928, 45-64.

Castiglioni, A., *A History of Medicine*, Routledge and Kegan Paul, London, 1947.

Celso, Aulo Cornelio, *De medicina*, trad. de W. G. Spenser, 3 vols., Harvard University Press, Cambridge, 1935-1938.

Chadwick, H., *The Early Church*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1967.

Chadwick, H. y Evans, G. R., *Atlas of the Christian Church*, Facts on File, New York, 1987.

Champagne, D., «Social Structure, Revitalization Movements and State Building Social Change in Four Native American Societies»: *American Sociological Review* 48 (1983), 754-763.

Chandler, T. y Fox, G., *Three Thousand Years of Urban Growth*, Academic Press, New York, 1974.

Chuvin, P., *A Chronicle of the Last Pagans*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

Cipriano, *Tratados*, trad. M. H. Mahoney, ed. R. Deferrari, *Fathers of the Church*, New York, 1958.

Clark, G., *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

Collingwood, R. G. y Myres, J. A. L., *Roman Britain and the English Settlements*, Macmillan, London, ²1937.

Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Crossroad, New York, 1983.

Conzelmann, H., *History of Primitive Christianity*, Abingdon Press, Nashville, 1973.

Crutchfield, R., Geerkin, M. y Gove, W., «Crime Rates and Social Integration»: *Criminology* 20 (1983), 467-478.

Cumont, F., *Oriental Religions in Roman Paganism* [1929], Dover, New York, 1956.

Danielou, J. y Marrou, H.-I, *The First Six Hundred Years* I. *The Christian Centuries*, Paulist Press, New York, 1964.

De Camp, L. S., *The Ancient Engineers*, Burndy Library, Norwalk, CT, 1966.

De Camp, L. S., *Great Cities of the Ancient World*, Dorset Press, New York, 1972.

Deissman, A., *Light from the Ancient East* [1908], Baker Book, House Grand Rapids, MI, 1978.

Deissman, A., *The New Testament in the Light of Modern Research*, Doubleday, Doran & Co., Garden City, NY, 1929.

Demerath, N. J., *Social Class in American Protestantism* II, Rand-McNally, Chicago, 1965.

Department of Economic and Social Affairs. 1973. *The Determinants and Consequences of Population Trends* 1. *Population Studies*, n.° 50, United Nations, New York, 1973.

Devine, A. M., «The Low Birth-Rate in Ancient Rome: A Possible Contributing Factor»: *Rheinisches Museum* 128 (1985), 3-4; 313-317.

DeVries, J., *Perspectives in the History of Religions*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1967.
Diaché (*Doctrina de los doce apóstoles*), en *Padres apóstolicos*, BAC, Madrid, 1957.
Dión Casio, *The Roman History: The Reign of Augustus*, Penguin, London, 1987; *Historia de Roma*, Granada, Grupo Autores Unidos, 1985.
Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* [1965], Norton, New York, 1970.
Downey, G., *Antioch in the Age of Theodosius the Great*, University of Oklahoma Press, Norman, 1962.
Downey, G., *Ancient Antioch*, Princeton University Press, Princeton, 1963.
Droge, A. J. y Tabor, J. D., *A Noble Death Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, Harper, San Francisco, 1992.
Durand, J. D., «Mortality Estimates from Roman Tombstone Inscriptions»: *American Journal of Sociology* 75 (1960), 365-373.
Durkheim, É., *The Elementary Forms of Religious Life*, George Allen & Unwin, 1915; *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2008.
Durry, M., «Le mariage des filles impubères dans la Rome antique»: *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 3/2 (1955), 263-273.
Edmonson, G., *The Church in Rome in the First Century* [1913], Gordon Press, New York, 1976.
Elliot, J. H., «Social-Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models»: *Semeia* 35 (1986), 1-33.
Eusebio, *Historia eclesiástica*, 2 vols., BAC, Madrid, 1999; *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus, Bishop of Cesarea, in Palestine* [1850], trad. de Ch. F. Cruse, Baker Book House, Grand Rapids, Mi, 1991; *The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, 2 vols., trad. de H. J. Lawlor y J. E. L. Oulton, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1927.
Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 2 vols., Loeb Classical Library, HUP, Cambridge, 1949.
Eusebius, *The History of the Church*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1965.
Farmer, W. R., «Some Critical Reflections on Second Peter»: *The Second Century* 5 (1986), 30-46.
Ferguson, E., «Deaconess» y «Mithraism», en *The Encyclopedia of Early Christianity*, ed. E. Ferguson, Garland, New York, 1990, 258; 609.
Festinger, L., Riecken, H. W. y Schachter, S., *When Prophecy Fails*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956.
Filón de Alejandría, *Obras* I, ed. J. P. Martín, Trotta, Madrid, 2009.
Finegan, J., *The Archaeology of the New Testament*, ed. rev., Princeton University Press, Princeton, 1992.
Finke, R. y Stark, R., *The Churching of America (1776-1990): Winners and Losers in our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1992.
Finley, M. I., *Atlas of Classical Archaeology*, McGraw-Hill, New York, 1977.
Finley, M. I., *Economy and Society in Ancient Greece*, Viking, New York, 1982.
Fischer, C. S., «Toward a Subcultural Theory of Urbanism»: *American Journal of Sociology* 80 (1975), 1319-1341.

Flavio Josefo, *Sobre la antigüedad de los judíos*, Alianza, Madrid, 1998.
Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*, 2 vols., Gredos, Madrid.
Fox, R. L., *Pagans and Christians*, Knopf, New York, 1987.
Frank, H. Th., *Discovering the Biblical World*, Hammond, Mapplewood, NJ, 1988.
Fremantle, A., *A Treasury of Early Christianity*, Viking, New York, 1953.
Frend, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Blackwell, Oxford, 1965.
Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.
Frend, W. H. C., «Persecution in the Early Church»: *Christian History* 9/3 (1990), 5-11.
Friedlander, M., *Der vorchristliche judische Gnosticismus*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1898.
Furnish, V. P., «Corinth in Paul's Time: What Can Archaeology Tell Us?»: *Biblical Archaeology Review* 15 (1988), 14-27.
Fustel de Coulanges, N. D., *The Ancient City* [1864], Doubleday, Garden City, NY, 1956.
Gager, J. G., *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1975.
Gager, J. G., *The Origins of Anti-Semitism*, OUP, New York, 1983.
Gallup Opinion Index, *Religion in America*, American Institute of Public Opinion, Princeton, 1977.
Gay, J. D., *The Geography of Religion in England*, Duckworth, London, 1971.
Gerlach, L. P. y Hine, V. H., *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN, 1970.
Gibbon, E., *The Decline and Fall of the Roman Empire* [1776-1788], abreviado por D. M. Low, Harcourt, Brace & Company, New York, 1960. *Historia y decadencia del Imperio romano*, Alba, Madrid, 2003.
Gibbon, E., *Autobiography*, Median Books, New York, 1961.
Gilliam, J. E, «The Plague under Marcus Aurelius»: *American Journal of Philology* 94 (1961), 243 -255.
Glazer, N. y Moynihan, D. P., *Beyond the Melting Pot*, MIT Press, Cambridge, 1963.
Glock, C. Y., «The Religious Revival in America?», en *Religion and the Face of America*, ed. J. Zahn, University Extension, Berkeley, 1959, 25-42.
Glock, C. Y., «The Role of Deprivation in The Origin and Evolution of Religious Groups», en *Religion and Social Conflict*, ed. R. Lee y M. E. Marty, OUP, New York, 1964, 24-36.
Glock, Ch. y Stark, R., *Religion and Society in Tension*, Rand-McNally, Chicago, 1965.
Glock, Ch. y Stark, R., *Christian Beliefs and Anti-Semitism*, Harper and Row, New York, 1966.
Goldstein, J., «Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism», en *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. E. P. Sanders, A. I. Baumgarten y A. Mendelson, Fortress Press, Philadelphia, 1981, 64-87.
Goodenough, E. R., *The Church in the Roman Empire*, Henry Holt, New York, 1931.
Gorman, M. J., *Abortion and the Early Church*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1982.

Gottfredson, M. R. y Hirschi, T., *A General Theory of Crime*, Stanford University Press, Palo Alto, 1990.
Grant, M., *The History of Rome*, Faber & Faber, New York-London, 1978.
Grant, R. M., *Ignatius of Antioch*, Nelson, Camden, NJ, 1966.
Grant, R. M., *Augustus to Constantine: The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*, Harper and Row, New York, 1970.
Grant, R. M., «Jewish Christianity at Antioch in the Second Century», en *Judeo-Christianisme*, Recherches de Science Religieuse, Paris, 1972.
Grant, R. M., *Early Christianity and Society: Seven Studies*, Harper and Row, San Francisco, 1977.
Greeley, A. J., «Religious Intermarriage in a Denominational Society»: *American Sociological Review* 75 (1970), 949-952.
Green, H. A., *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Scholars Press, Atlanta, 1985.
Green, H. A., «The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt», en *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. A. Pearson y J. E. Goehring, Fortress Press, Philadelphia, 1986, 100-113.
Greenspoon, L. J., «Mission to Alexandria: Truth and Legend about the Creation of the Septuagint, the First Bible Translation»: *Bible Review* 5 (1989), 34-41.
Gryson, R., *The Ministry of Women in the Early Church*, The Liturgical Press, Collegeville, MN, 1976.
Guttentag, M. y Secord, P. E., *Too Many women? The Sex Ratio Question*, Sage, Beverly Hills, CA, 1983.
Hammond, M., *The City in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, 1972.
Harkness, A. G., «Age at Marriage and at Death in the Roman Empire»: *Transactions of the American Philological Association* 27 (1896), 35-72.
Harnack, A., *History of Dogma*, Williams and Norgate, London, 1894.
Harnack, A., *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. por J. Moffatt, 2 vols., G. P. Putnam's Sons, New York, 1908.
Heaton, T. B., «Religious Group Characteristics, Endogamy, and Interfaith Marriages»: *Sociological Analysis* 51 (1990), 363-376.
Hechter, M., *Principles of Group Solidarity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1987.
Hegedus, T., «Social Scientific Approaches to the Urban Expansion of the Cult of Isis in the Greco-Roman World: an Analysis Based on Forty-Four Cities», inédito, Centre for Religious Studies, University of Toronto, 1994.
Hengel, M., *Judaism and Hellenism*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.
Herding, von L., «Die Zahl der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts»: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 58 (1934), 245-264.
Hexham, I., Currie, R. E. y Townsend, J. B., «New Religious Movements», en *The Canadian Encyclopedia*, Hurtig, Edmonton, 1985.
Hine, R. V., *California's Utopian Colonies*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1983.
Hirschi, T., *Causes of Delinquency*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1969.

Hock, R. E, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.

Hock, R. E, «Response to Rodney Stark's Jewish Conversion and the Rise of Christianity», Ensayo leído en el grupo de «Historia social del cristianismo primitivo» de la Society of Biblical Literature, Atlanta, 1986.

Holmberg, B., *Paul and Power: the Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Fortress Press, Philadelphia, 1980.

Homans, G. C., «Bringing Men Back In»: *American Sociological Review* 29 (1964), 809-818.

Hopkins, D. R., *Princes and Peasants: Smallpox in History*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Hopkins, K., «The Age of Roman Girls at Marriage»: *Population Studies* 18 (1965a), 309-327.

Hopkins, K., «Contraception in the Roman Empire»: *Comparative Studies in Society and History* 8 (1965b), 124-151.

Hopkins, K., «On the Probable Age Structure of the Roman Population»: *Population Studies* 20 (1966), 245-264.

Horbury, W., «The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy»: *Journal of Theological Studies* 33 (1982), 19-61.

Iannaccone, L. R., «Let the Women Be Silent»: *Sunstone* 7 (1982), 38-45.

Iannaccone, L. R., «A Formal Model of Church and Sect»: *American Journal of Sociology* 94 (1988), S241-S268.

Iannaccone, L. R., «Religious Practice: a Human Capital Approach»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990), 297-314.

Iannaccone, L. R., «Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and other Collectives»: *Journal of Political Economy* 100 (1992), 271-292.

Iannaccone, L. R., «Why Strict Churches Are Strong»: *American Journal of Sociology* 99 (1994), 1180-1211.

Iannaccone, L. R., «Risk, Rationality, and Religious Portfolios»: *Economic Inquiry* 33 (1995), 285-295.

Ignacio de Antioquía, *The Epistles of Ignatius of Antioch*, trad. J. A. Kleist, The Newman Bookshop, Westminster, MD, 1946; *Padres apóstolicos*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1957.

Isaac, E., «Is the Ark of the Covenant in Ethiopia?»: *Biblical Archaeological Review* 19 (1993), 60-63.

Jashemski, W. E., *The Gardens of Pompeii*, Caratzas, New Rochelle, NY, 1979.

Johnson, B., «On Church and Sect»: *American Sociological Review* 28 (1963), 539-549.

Johnson, P., *A History of Christianity*, Atheneum, New York, 1976.

Jongman, W., *Economy and Society in Pompeii*, Gieben, Amsterdam, 1988.

Judge, E. A., *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, Tyndale, London, 1960.

Judge, E. A., «The Quest for Mercy in Late Antiquity», en *God Who Is Rich in Mercy: Essays Presented to D. B. Knox*, ed. P. T. O'Brien y D. G. Peterson, Macquarie University Press, Sydney, 1986, 107-121.

Justino Mártir, *Apologías; Diálogo con Trifón*, en *Padres apologistas*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1954.
Kanter, R. M., *Commitment and Community*, Harvard University Press, Cambridge, 1972.
Katz, S. T., «Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: A Reconsideration»: *Journal of Biblical Literature* 103 (1984), 43-76.
Kautsky, K., *Foundations of Christianity* [1908], Russell and Russell, New York, 1953; *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1974.
Kee, H. C., *Miracle in the Early Christian World*, Yale University Press, New Haven, 1983.
Kee, H. C., *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation*, Fortress Press, Minneapolis, 1989.
Kee, H. C., *Medicina, magia y milagro en tiempos del Nuevo Testamento*, trad. de J. Valiente, El Almendro, Córdoba, 1992.
Koester, H., *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, Walter de Gruyter, New York, 1987.
Kosmin, B. A., «Research Report of the National Survey of Religious Identification», CUNY Graduate Center, New York, 1991.
Kox, W., Meeus W. 't Hart, H., «Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of Religious Conversion»: *Sociological Analysis* 52 (1991), 227-240.
Kraemer, R. S., *Her Share of the Blessings*, Oxford University Press, New York, 1992.
Kreissig H., «Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u. Z.»: *Eirene* 6 (1967), 91-100.
Lactancio, *Divinae Institutiones*, *The Divine Institutes*, Fathers of the Church, New York, 1964.
Larsen, O., «Innovators and Early Adopters of Television»: *Sociological Inquiry* 32 (1962), 16-33.
Latourette, K. S., *A History of the Expansion of Christianity* I. *The First Five Centuries*, Harper & Brothers, New York, 1937.
Layton, B., *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, Garden City, NY, 1987.
Levick, B., *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Clarendon, Oxford, 1967.
Lewis, N., *Life in Egypt under Roman Rule*, Clarendon, Oxford, 1985.
Libanio, *Orations*, Harvard University Press, Cambridge, 1969.
Lightfoot, J. B. y Harmer, J. R. (eds.), *The Apostolic Fathers*, Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1988; *Padres apostólicos*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1954.
Lindsay, J., *The Ancient World: Manners and Morals*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1968.
Littman, R. J. y Littman, M. L., «Galen and the Antonine Plague»: *American Journal of Philology* 94 (1973), 243-255.
Lofland, J., *Doomsday Cult*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1966.
Lofland, J., «'Becoming a World-Saver' Revisited»: *American Behavioral Scientist* 20 (1977), 805-818.
Lofland, J. y Stark, R., «Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective»: *American Sociological Review* 30 (1965), 862-875.

Longenecker, R. N., «Antioch of Syria», en *Major Cities of the Biblical World*, ed. R. K. Harrison, Nelson, Nashville, 1985, 8-21.
MacLennan, R. S. y Kraabel, A. Th., «The God-Fearers-A Literary and Theological Invention»: *Biblical Archaeology Review* 12 (1986), 47-53.
MacMullen, R., *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 284*, Yale University Press, New Haven, 1974.
MacMullen, R., *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven, 1981.
MacMullen, R., *Christianizing the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven, 1984.
MacMullen, R., *Corruption and the Decline of Rome*, Yale University Press, New Haven, 1988.
MacMullen, R., *Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary*, Princeton University Press, Princeton, 1990.
Malherbe, A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1977.
Malina, B. J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, John Knox, Atlanta, 1981.
Malina, B. J., *Christian Origins and Cultural Anthropology*, John Knox, Atlanta, 1986.
Marco Aurelio, *Soliloquios*, Montaner y Simón, Barcelona, 1945.
Marks, G. y Beatty, W. K., *Epidemics*, Scribner's, New York, 1976.
Martin, D., *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell, Oxford, 1990.
Marx, K. y Engels, F., *Marx and Engels on Religion*, Schocken Books, New York, 1967; *Sobre la religión*, en H. Assmann y R. Mate, Sígueme, Salamanca, 1973.
May, G., «Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions»: *The Second Century* 6 (1987-1988), 129-151.
McNeill, W. H., *Plagues and Peoples*, Doubleday, Garden City, NY, 1976.
Meeks, W. A., *The First Urban Christians*, Yale University Press, New Haven, 1983.
Meeks, W. A., *The Origins of Christian Morality*, Yale University Press, New Haven, 1993.
Meeks, W. A. y Wilken, R. L., *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Scholars Press, Missoula, MT, 1978.
Meiggs, R., *Roman Ostia*, OUP, Oxford, ²1974.
Menninger, K., *Man Against Himself*, Harcourt Brace, New York, 1938.
Meyers, E. M., «Report on the Excavations at the Venosa Catacombs 1981»: *Vetera Christianorum* 20 (1983), 455-459.
Meyers, E. M., «Early Judaism and Christianity in the Light of Archaeology»: *Biblical Archaeologist* 51 (1988), 69-79.
Miller, A. S. y Hoffman, J. P., «Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 34 (1995), 63-75.
Minucio Félix, *Octavio*, Excelsa, Madrid, 1946.
Mooney, J., *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Cuarto informe anual de la «Oficina de etnología» al Secretario de la «Institu-

ción Smithsonian», U.S. Government Printing Office, Washington D.C., 1896.
Morioka, K., *Religion in Changing Japanese Society*, University of Tokyo Press, Tokyo, 1975.
Mumford, L., «Forward», en Chandler y Fox, 1974.
Neel, J. V. *et al.*, «Notes on the Effect of Measles and Measles Vaccine in a Virgin Soil Population of South American Indians»: *American Journal of Epidemiology* 91 (1970), 418-429.
Nelson, G. K., *Spiritualism and Society*, Schocken, New York, 1969.
Niebuhr, B. G., *The History of Rome*, Walton and Maberly, London, 1855.
Niebuhr, H. R., *The Social Sources of Denominationalism*, Holt, New York, 1929.
Nock, A. D., *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Clarendon, Oxford, 1933.
Nock, A. D., *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Harper and Row, New York,1964.
Noonan, J. T. Jr., *Contraception: A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, Cambridge, 1965.
Nordquist, T., *Ananda Cooperative Village*, Borgstroms, Upsala, 1978.
O'Dea, Th. E., *The Mormons*, University of Chicago Press, Chicago, 1957.
Orígenes, *The Ante-Nicene Fathers*, ed. A. Roberts y J. Donaldson, vol. 4, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1989.
Ostow, M., «The Fundamentalist Phenomenon: A Psychological Perspective», en *The Fundamentalist Phenomenon*, ed. N. J. Cohen, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1990, 99-125.
Packer, J. E., «Housing and Population in Imperial Ostia and Rome»: *Journal of Roman Studies* 57 (967), 80-95.
Parkin, T. G., *Demography and Roman Society*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1992.
Patrick, A., «Disease in Antiquity: Ancient Greece and Rome», en *Diseases in Antiquity*, ed. por D. Brothwell y A. T. Sandison, Ch. C. Thomas, Springfield, IL, 1967, 238-246.
Pearson, B. A., «Friedlander Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins»: *Studia Philonica* 2 (1973), 23-39.
Pearson, B. A., «Earliest Christianity in Egypt: Some Observations», en *Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. A. Pearson y J. E. Goehring, Fortress Press, Philadelphia, 1986, 132-156.
Pelikan, J., «Introduction to the Torchbook Edition [of the reissue of Adolf Harnack]», en *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* I, V-VII, Harper and Row, New York, 1962.
Pelikan, J., *The Excellent Empire: The Fall of Rome and the Triumph of the Church*, Harper and Row, San Francisco, 1987.
Platón, *La república*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.
Plinio el Joven, *Cartas*, Gredos, Madrid, 2005.
Pomeroy, S. B., *Goddesses, Whores, Wives, Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, New York, 1975.
Popper, K. R., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, ²2008.

Popper, K. R., *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, [8]2008.
Pseudo Bernabé, *Epístola*, en *Padres apostólicos*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1957.
Ramsay, W. M., *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, G. P. Putnam's Sons, New York, 1893.
Rawson, B., *The Family in Ancient Rome*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1986.
Reik, T., *Masochism in Sex and Society*, Pyramid Books, New York, 1976.
Richardson, C. C., *Early Christian Fathers* I, The Westminster Press, Philadelphia, 1953.
Riddle, D. W., *The Martyrs: A Study in Social Control*, University of Chicago Press, Chicago, 1931.
Riddle, J. M., Estes, J. W. y Russell, J. C., «Birth-Control in the Ancient World»: *Archaeology* 2 (1994), 29-35.
Rives, J. B., *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, OUP, New York, 1995.
Robbins, Th., *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, Sage, Beverly Hills, CA, 1988.
Robert, C. H., *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*, OUP, London, 1979.
Robinson, J. A. T., *Redating the New Testament*, The Westminster Press, Philadelphia, 1976.
Roetzel, C. J., *The World that Shaped the New Testament*, John Knox, Atlanta, 1985.
Russell, J. C., *Late Ancient and Medieval Population*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1958.
Russell, J. B., *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977.
Sanders, J. T., *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants*, Trinity Press International, Valley Forge, PS, 1993.
Sandison, A. T., «Sexual Behavior in Ancient Societies», en *Diseases in Antiquity*, ed. D. Brothwell y A. T. Sandison, Ch. C. Thomas, Springfield, IL, 1967, 734-755.
Schoedel, W. R., *Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Philadelphia, 1985; *Padres apostólicos*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1957.
Schoedel, W. R., «Ignatius and the Reception of the Gospel of Matthew in Antioch», en *Social History of the Matthean Community: Cross Disciplinary Approaches*, ed. D. L. Balch, Fortress Press, Minneapolis, 1991, 129-177.
Scroggs, R., «The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research»: *New Testament Studies* 26 (1980), 164-179.
Segal, A. E., «Matthew's Jewish Voice», en *Social History of the Matthean Community: Cross Disciplinary Approaches*, ed. D. L. Balch, Fortress Press, Minneapolis, 1991, 3-37.
Shepard, W. R., *Shepard's Historical Atlas*, Barnes & Noble, Totowa, NJ, 1980.
Shinn, L. D., «The Many Faces of Krishna», en *Alternatives to American Mainline Churches*, ed. J. H. Fichter, Rose of Sharon Press, New York, 1983, 113-135.

Simon, M., *Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, Boccard, Paris, 1964.
Smith, P. y Kahila, G., «Bones of a Hundred Infants Found in Ashkelon Sewer»: *Biblical Archaeology Review* 17 (1991), 47 ss.
Smith, W., *Dictionary of Greek and Roman Geography*, Walton and Maberly, London, 1857.
Snow, D. y Philips, C., «The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment»: *Social Problems* 27 (1980), 430-447.
Snyder, G. E., *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Mercer University Press, Macon, GA, 1985.
Solmsen, F., *Sarapis under the Early Ptolemies*, Brill, Leiden, 1979.
Sordi, M., *The Christians and the Roman Empire*, University of Oklahoma Press, Norman, 1986.
Stager, L. E., «Eroticism and Infanticide at Ashkelon»: *Biblical Archaeological Review* 17 (1991), 34-53.
Stambaugh, J. E., *The Ancient Roman City*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.
Stambaugh, J. E. y Balch, D. L., *The New Testament in its Social Environment*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986.
Stark, R., «Class, Radicalism, and Religious Involvement»: *American Sociological Review* 29 (1964), 698-706.
Stark, R., «The Economics of Piety», en *Issues in Social Inequality*, ed. G. W. Thielbar y S. D. Feldman, Little Brown, Boston, 1971, 485-503.
Stark, R., «The Rise of a New World Faith»: *Review of Religious Research* 26 (1984), 18-27.
Stark, R., «Europe's Receptivity to Religious Movements», en *New Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers*, ed. R. Stark, Paragon, New York, 1985a, 301-343.
Stark, R., «From Church-Sect to Religious Economies», en *The Sacred in a Post-Secular Age*, ed. Ph. E. Hammond, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1985b, 139-149.
Stark, R., «How New Religions Succeed: A Theoretical Model», en *The Future of New Religious Movements*, ed. D. G. Bromley y Ph. E. Hammond, Mercer University Press, Macon, GA, 1987, 11-29.
Stark, R., *Sociology*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA, 1992.
Stark, R., «Modernization and Mormon Growth», en *A Sociological Analysis of Mormonism*, ed. M. Cornwall, T. B. Heaton y L. Young, University of Illinois Press, Champaign, 1994, 1-23.
Stark, R. y Bainbridge, W. S., «Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 18 (1979), 117-131.
Stark, R. y Bainbridge, W. S., «Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects»: *American Journal of Sociology* 85 (1980), 1376-1395.
Stark, R. y Bainbridge, W. S., *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1985.

Stark, R. y Bainbridge, W. S., *A Theory of Religion*, Peter Lang, Bern-New York, 1987.
Stark, R., Bainbridge, W. S. y Kent, L., «Cult Membership in the Roaring Twenties»: *Sociological Analysis* 42 (1981), 137-162.
Stark, R., Bainbridge, W. S. *et al.*, «Crime and Delinquency in the Roaring Twenties»: *Journal of Research in Crime and Delinquency* 20 (1983), 4-23.
Stark, R., y Glock, Ch. Y., *American Piety*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1968.
Stark, R. y Iannaccone, L. R., «Sociology of Religion», en *Encyclopedia of Sociology*, ed. E. F. Borgatta, Macmillan, New York, 1991.
Stark, R. y Iannaccone, L. R., «Rational Choice Propositions about Religious Movements», en *Religion and the Social Order*, vol. 3-A, en *Handbook on Cults and Sects in America*, ed. D. G. Bromley y J. K. Haddon, JAI Press, Greenwich, CT, 1992, 241-271.
Stark, R. y Iannaccone, L. R., «A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994), 230-252.
Stark, R., Iannaccone, L. R. y Finke, R., *Rationality and the «Religious Mind»*, Western Economics Association, San Diego, 1995.
Stark, R. y Roberts, L., «The Arithmetic of Social Movements: Theoretical Implications»: *Sociological Analysis* 43 (1982), 53-68.
Steinberg, S., «Reform Judaism: The Origin and Evolution of a 'Church Movement'»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 5 (1965), 117-129.
Stonequist, E. V., *The Marginal Man*, Scribner's, New York, 1937.
Strecker, G., «On the Problem of Jewish Christianity», en *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1971.
Swanson, G. E., *The Birth of the Gods*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960.
Tácito, *Historias*, Cátedra, Madrid, 2006.
Tácito, *Anales*, 2 vols., Gredos, Madrid.
Tcherikover, V., «The Ideology of the Letter of Aristeas»: *Harvard Theological Review* 51 (1958), 59-85.
Tertuliano, *Disciplinary, Moral and Ascetical Works*, Fathers of the Church, New York, 1959.
Theissen, G., *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1978.
Theissen, G., *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Fortress Press, Philadelphia, 1982.
Thompson, E. H., «Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religion»: *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1991), 381-394.
Thornton, R., «Demographic Antecedents of a Revitalization Movement: Population Change, Population Size, and the 1890 Ghost Dance»: *American Sociological Review* 40 (1981), 88-96.
Thurston, B. B., *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Fortress Press, Minneapolis, 1989.
Tito Livio, *Historia de Roma desde la fundación de la ciudad*, CSIC, Madrid, 1997.
Toby, J., «Social Disorganization and Stake in Conformity: Complementary Fac-

tors in the Predatory Behaviour of Hoodlums»: *Journal of Criminal Law, Criminology, and Police Science* 48 (1957), 12-17.
Troeltsch, E., *The Social Teachings of the Christian Churches* [1911], Macmillan, New York, 1931.
Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.
Volinn, E., «Lead us from Darkness», Ph.D. Diss. Columbia University, 1982.
Wallace, A. F. C., «Revitalization Movements»: *American Anthropologist* 58 (1956), 264-281.
Wallace, A. F. C., *Religion: An Anthropological View*, Random House, New York, 1966.
Wallis, R., *Sectarianism*, Wiley, New York, 1975.
Wallis, R., *Millennialism and Charisma*, The Queen's University, Belfast, 1982.
Walsh, J., «Refutation of the Charges of Cowardice against Galen»: *Annals of Medical History* 3 (1931), 195-208.
Walsh, M., *The Triumph of the Meek: Why Early Christianity Succeeded*, Harper and Row, San Francisco, 1986.
Warner, R. S., «Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States»: *American Journal of Sociology* 98 (1993), 1044-1093.
Watt, W. M., *Muhammad: Prophet and Statesman*, OUP, Oxford, 1961.
Weber, M., «The Sociology of Charismatic Authority», en *Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth y C. Wright Mills, OUP, New York, 1946, 245-252; «La sociología de la autoridad carisática», en *Ensayo de sociología contemporánnea*, trad. M. Bofill, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, 233-244.
Weber, M., «Religion and Social Status», en *Theories of Society*, ed. T. Parsons *et al.*, The Free Press, New York, 1961, 1138-1191. Existe versión española.
Weiner, E. y Weiner, A., *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*, Scholars Press, Atlanta, 1990.
Weiss, J., *Earliest Christianity: A History of the Period A. D. 30-150* [1937], 2 vols., Harper Torchbooks, New York, 1959.
White, K. D., *Greek and Roman Technology*, Thames and Hudson, London, 1984.
White, L. M., «Building God's House: Social Aspects of Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians», Ensayo presentado al congreso anual de la Society of Biblical Literature Papers, 1985.
White, L. M., «Adolf Harnack and Early Christian 'Expansion': A Reappraisal of Social History»: *Second Century* 5 (1986), 97-127.
White, L. M., «Scaling the Strongman's 'Court' (Luke 11:21)»: *Foundations and Facets Forum* 3 (1987), 3-28.
White, L. M., *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptions among Pagans, Jews, and Christians*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990.
White, L. M., *Social Networks in the Early Christian Environment: Issues and Methods for Social History*, Scholars Press, Atlanta, 1992.
Wilken, R. L., *Judaism and the Early Christian Mind*, Yale University Press, New Haven, 1971.

Wilken, R. L., *John Chrysostom and the Jews*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1983.
Wilken, R. L., *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale University Press, New Haven, 1984.
Williams, M., *The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity (Nag Hammadi Studies* 29), Brill, Leiden, 1985.
Wilson, B., *Sects and Society*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1961.
Wilson, B., *Religious Sects*, McGraw-Hill, New York, 1970.
Wilson, B., *Magic and the Millenium*, Paladin, Frogmore, 1975.
Wire, A. C., «Gender Roles in a Scribal Community», en *Social History of the Matthean Community*, ed. D. L. Balch, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
Wrigley, E. A., *Population and History*, McGraw-Hill, New York, 1969.
Wuthnow, R., *The Consciousness Reformation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1976.
Zinsser, H., *Rats, Lice and History* [1934], Bantam, New York, 1960.

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y ANALÍTICO*

aborto: 93, 95, 98, 112-114, 117-118
Alba, R.: 57
Alejandría: 62, 64, 77, 81, 84, 123, 125s, 128, 130s, 167, 181s, 200
Antioquía: 32, 41, 100, 107, 124-131, 137-149, 165, 172, 182
Antonio, san: 167
Apamea: 124-131, 182
Aristóteles: 85, 112, 114, 183
Atanasio: 167
Atenas: 83-84, 95, 98, 123-130, 182
Augusto: 100, 109s, 111, 181
Augustodunum (Autun): 124-131
Aurelio (*v.* Marco Aurelio)

Bagnall, R. S.: 13, 23s, 71, 144, 176, 181
Bainbridge, W. S.: 27, 29, 34ss, 42, 44s, 47s, 58ss, 76, 97, 134, 157, 159, 161s, 177, 184, 187
Balch, D. L.: 13, 137, 146
Bar Kochba, revuelta de: 55
Barker, E.: 48
Boak, A. E. R.: 18, 73, 77, 110, 144
Bromley, D.: 13
Brown, P.: 30, 91, 96, 104, 106, 108, 166s
Burn, A. R.: 173

Calixto: 96, 106s
Carcopino, J.: 138-143, 145
carisma: 33s
Cartago: 75, 77, 80, 86, 124-131, 134, 181s
carteras religiosas: 176
Case, S. J.: 22, 152
Celso, Aulio Cornelio: 113
Cerdeña: 96
Cesarea Marítima: 124-131, 170
Chadwick, H.: 93, 96, 100, 108, 124s, 176, 179
Chandler, T.: 123, 139
Chuvin, P.: 17
Ciencia Cristiana: 26, 48, 50, 97
Cipriano: 75, 77, 80, 86, 193
Cirta: 95
ciudades
–, agua en: 141ss
–, alojamiento en: 140s
–, calles en: 141ss
– cocina y calefacción: 141
–, crimen en las: 145, 146
–, densidad de población en: 139
–, epidemias y salud en: 143ss, 147ss
–, incendios en: 149
–, insectos y parásitos en: 143s
–, recién llegados a: 145, 146
–, revueltas en: 146
–, sanidad y alcantarillado en: 112, 138ss
–, terremotos en: 140s
–, zonas étnicas y conflictos en: 146ss, 193s
ciudades grecorromanas: 111, 123, 133, 136s, 139ss, 142ss, 145ss, 149, 178, 182, 194
Clemente de Alejandría: 13, 103, 118
compensadores religiosos: 154-159, 161, 163, 186s, 188
comportamiento sexual: 13, 98, 100, 102, 106, 111, 113ss, 118, 152

* Elaborado por Antonio Piñero.

conceptos científicos: 32, 34s
Constantino: 14, 16, 18, 22s, 179s, 190
continuidad cultural: 60, 63, 128s
control de la natalidad: 13, 114s, 118
conversión: 12, 15ss, 18ss, 22ss, 25ss, 28ss, 31, 32, 46s, 55, 58, 60s, 65, 67ss, 70, 72s, 75s, 87ss, 91, 94, 96s, 103, 106, 108ss, 119, 129, 159, 169, 179s, 194
Conzelmann, H.: 18, 65
Córdoba: 124-198
Corinto: 21, 40, 116, 124-130, 134, 140, 182
Coulanges, N. D. F. de: 138
crecimiento y tasas de crecimiento (cristianas): 15-27, 29-31, 55ss, 61, 65, 72, 83, 97, 107, 109s, 119, 169s, 176, 190
cultos: 29, 51, 105, 133ss, 161, 179s, 182
cultos clientelares: 159, 187s
Cumont, F.: 179
Currie, R. F.: 18

Damasco: 124-131, 182
Daniélou, J.: 40
Delfos: 94
diácono: 82, 85, 103s
diaconisa: 103-105
diáspora: 36, 55ss, 61s, 64ss, 67, 70ss, 129, 133, 194
Diocleciano: 22
Dión Casio: 94, 101
Dionisio de Alejandría: 75, 77, 81s
Dionisio de Corinto: 21
Dodds, E. R.: 179s, 183, 189
Domiciano: 114
Durkheim, É.: 33, 187

economía religiosa: 177s, 181
Edesa: 124-131, 182
Éfeso: 123, 125s, 128, 130s, 165, 182
elección racional, teoría de la: 153-157, 163ss
Elliot, J.: 12, 33
epidemias: 9, 73-91, 110, 138, 143, 147ss, 192
Esmirna: 124-131, 166, 182
Esparta/espartanos: 98s
Eusebio de Cesarea: 13, 15, 21s, 25, 75, 77, 81, 100, 151s, 164

fertilidad: 95
– cristiana: 17, 107, 109, 111, 115-120, 192
– pagana: 110, 111s, 114, 115, 116, 119
Filón de Alejandría: 64s
Fischer, C. S.: 126, 131, 133
Fox, R. L.: 20, 30, 33, 40, 93ss, 100, 103, 106ss, 123, 139
Frend, W. H. C.: 23, 62s, 66ss, 75, 95, 104, 164

Gadir (Cádiz): 124-128, 182
Galeno: 76, 84, 86, 100, 108, 152
Galerio: 22
Garrett, W. R.: 12
Gibbon, E.: 13s, 18, 40s
Glazer, N.: 57
gnósticos: 130ss, 133
Goodenough, E. R.: 18, 39
Grant, R. M.: 18, 21s, 40, 66, 83, 103, 165
Guttentag, M.: 98, 105, 119

Hammond, M.: 138
Hare Krishna: 18, 60
Harnack, A.: 22, 25, 41, 64, 79, 85s, 93, 95, 103s, 107s, 124ss, 129, 132, 177, 191
Hechter, M.: 160s
Hegedus, T.: 182
Hertling, L. von: 18s
Hexham, I.: 18
Hock, R.: 12, 31s, 127
Holdheim, S.: 58, 63
Hopkins, K.: 77, 84, 101, 144

Iannaccone, L. R.: 12, 36, 103s, 151, 153s, 157, 162ss, 177, 186, 188
Ignacio de Antioquía, san: 41, 107s, 165ss, 172
Imperio romano: 15, 53, 73, 110, 115, 119, 122, 127, 144, 165, 194
infanticidio: 92-95, 98s, 100, 111s, 117, 119, 192
Isaac, E.: 72
Isis: 134, 174, 179, 181s, 187, 189

Jesús: 19, 29, 34, 51s, 60, 91, 121, 168ss, 171
Johnson, P.: 20, 34, 62, 67, 83, 160, 162
Juan Crisóstomo, san: 69
judaísmo: 51s, 57ss, 62s, 64s, 67s, 69, 71, 118, 132s, 183, 187, 194

judaísmo reformado: 58ss, 63, 71
Judge, E. A.: 39s, 192s
judíos (*v. tb.* diáspora): 11, 50s, 55-72
Juliano: 82s, 86, 173
Julio César: 109, 134

Kautsky, K.: 37
Kee, H. C.: 11, 33, 64, 88, 145
Kim, Y. O.: 26s, 36
Kosmin, B. A.: 49
Kreissig, H.: 40

lazos (*v.* redes sociales, vínculos)
Lindsay, J.: 94, 115
Livio (*v.* Tito Livio)
Lofland, J.: 26s, 28, 30, 61, 161
Londres: 124-128, 182

Macedónico, Quinto Cecilio Metelo: 111
MacMullen, R.: 11, 15, 18s, 25, 64, 75, 85s, 88, 91, 105, 107, 134, 140, 145s, 177ss, 180ss, 183, 185, 187, 189, 190, 193
Mahoma: 29, 52s
Malherbe, A. J.: 40
Marción, movimiento marcionita: 67s
Marco Aurelio: 73, 76s, 84, 108, 110, 117
marginalidad: 58s, 62s, 66, 70s, 194
Marrou, H.: 40
Martin, D.: 97
mártires: 9, 41, 81s, 88, 105, 108, 151s, 153, 160, 164ss, 167s, 170s, 190, 194
masoquismo: 152s, 156
matrimonio: 30, 100, 101, 106, 111, 115s, 118, 160, 164
–, edad de: 100, 101s
– mixto: 17, 94, 97, 106, 107ss, 118, 120
May, G.: 67
McNeal, W. H.: 73, 75, 77, 80, 87
Mediolanum (Milán): 124-128, 182
Meeks, W.: 11, 22, 33, 40, 47, 62, 67s, 104, 106, 121, 127, 146, 172, 193
Menfis: 124-131, 182
Metelo (*v.* Macedónico)
Meyers, E.: 66, 70s, 176
Minucio Félix: 115, 117
misericordia: 82, 192s
Mitra/mitraísmo: 105, 179, 187, 189
monoteísmo: 63, 128, 183ss
moonies (*v. tb.* unificacionistas): 26, 48
mormones (iglesia de Jesucristo de los Últimos Días): 23, 25, 29, 31, 42s, 47, 50ss, 60s, 88, 163, 169
mortalidad (*v. tb.* tasas de): 73, 76s, 81s, 86ss, 89s, 95ss, 99, 110, 112, 119, 144, 148, 155, 165
movimientos revitalizadores: 76, 192
Moynihan, D. P.: 57
mujer: 17, 38, 41, 76, 88, 92, 93, 94ss, 97, 98, 100ss, 105, 106, 107, 108s, 111ss, 114ss, 118ss, 134, 145, 152, 170, 172
– estatus y función: 93, 98s, 99, 103ss, 105, 106, 107, 171
–, papel de la: 40, 93
Mumford, L.: 123

Nerón: 23, 165, 170
Niebuhr, H. R.: 42
Nock, A. D.: 60, 64, 179, 183

Orígenes: 18, 72, 104
Osiek, C.: 12

Pablo, san: 36s, 39s, 46, 52, 64s, 70, 95, 103s, 106, 108, 116, 118, 127, 129, 166, 169ss
paganos: 17, 22, 62, 75s, 79ss, 81ss, 84ss, 87ss, 90ss, 94s, 97, 100, 104ss, 107ss, 109s, 115ss, 118ss, 133, 152, 160, 172ss, 177, 180, 182s, 187s, 192ss
Pearson, B.: 66, 130, 132
Pedro, san: 36, 106, 108, 169ss
Pelikan, J.: 13, 149, 191
Pérgamo: 124-131, 182
Perpetua: 194
persecución (*v. tb.* mártires): 22, 53, 95, 105, 164s, 167, 170, 175s, 189
Plataforma de Pittsburgh: 58
Platón/platonismo: 65s, 112, 114, 193
Plinio el Joven: 103, 105, 108, 142, 190
pluralismo: 177s, 180, 185
Plutarco: 101-103
Policarpo: 166
Pompeya: 74, 140, 183, 188
Pomponia Graecina: 40, 107
pubertad y matrimonio: 98, 100-102

Ramsay, W. M.: 41
Rawson, B.: 110s
recompensas: 44, 46, 154ss, 157-158, 163s, 172, 189

redes sociales: 9, 12, 28-32, 60s, 65, 76s, 89, 109
Riddle, D. W.: 114, 152
Rives, J. B.: 181
Robbins, Th.: 187
Robinson, J. A. T.: 117, 168, 170
Roma: 21, 37, 39, 52, 66, 70, 75, 77, 94, 100s, 105s, 123-131, 134, 139ss, 142, 144, 148, 160, 166, 170s, 176, 179, 182
–, comunidad cristiana en: 20s, 36, 41, 95
Romano, mártir: 151
Russell, J. C.: 18, 73, 88, 94, 114, 119, 123, 144

Salamina: 123-128
sarampión: 73
Sardes: 124-131
Schoedel, W.: 165, 172
Scroggs, R.: 33, 40, 53
Secord, P.: 98s, 105, 119
sectas: 18, 26, 28s, 34s, 40, 42ss, 46, 49ss, 52, 161s, 176, 178
Segal, A.: 194
Séneca: 111
Septuaginta (*v.* Setenta)
Setenta: 62, 66
sexo
– y conversión: 100-102
– comportamiento sexual: 102s, 111, 114ss
– proporción de sexos: 94, 96, 98, 102s
Sherkat, D.: 13
Siracusa: 124-128, 182
Smith, J.: 29, 47, 60, 112, 123, 146
Snyder, G. F.: 20s
Sordi, M.: 40, 53, 107, 165
Stager, L. E.: 112
Stowers, S. K.: 13
Strecker, G.: 67

Tácito, Cornelio: 23, 40, 101, 110s, 164, 170
tasas de mortalidad: 73, 75s, 77, 81, 82s, 87ss, 90, 99, 110, 144, 148
Tcherikover, V.: 62
temerosos de Dios: 63, 69, 70, 128, 185, 194
teorías científicas: 35
Teresa de Calcuta: 157
Tertuliano: 85, 107, 113, 115, 172, 181, 189, 195
Theissen, G.: 33, 40, 63
Thurston, B. B.: 105
Tito Livio: 187
Townsend, J. B.: 18
Trajano: 103, 110, 165
Tucídides: 83s

unificacionistas (*v. tb.* moonies): 26ss, 29-30, 36, 42, 48, 52, 161

Valentina: 152
vínculos (*v. tb.* redes sociales): 28, 30, 32, 60s, 76, 89ss, 96, 109, 128, 134, 176, 179, 187, 189, 194
viruela: 73, 77
viudas: 99s, 149, 172

Wallace, A. F. C.: 76, 78
Wallis, R.: 34, 42
Walsh, M.: 84, 107
Weber, M.: 33s, 137
Weiner, A.: 167
Weiner, E.: 167
Weiss, J.: 72
White, L. M.: 12, 20, 66, 176, 191
White, K. D.: 142
Wilken, R. L.: 11, 18, 20, 33, 64, 67s, 146, 172
Williams, M. A.: 12, 23, 36, 131
Wilson, B.: 34, 48, 78

Zinsser, H.: 73, 76

ÍNDICE GENERAL

Contenido 9
Prefacio 11

1. Conversión y crecimiento del cristianismo 15
   La aritmética del crecimiento 17
   Sobre la conversión 25
   Sobre la generalización científica 31
   Teoría social y reconstrucciones históricas 33

2. La base social del cristianismo primitivo 37
   Clase, secta y culto 42
   Clase y compromiso 43
   El atractivo de las nuevas religiones 45
   La composición de clase en las nuevas religiones contemporáneas 47
   El cristianismo como un movimiento de culto 51
   Conclusión 52

3. La misión a los judíos. Por qué tuvo éxito probablemente 55
   ¿Cómo sabemos que los judíos rechazaron el cristianismo? 56
   Sociología pertinente 57
   La situación de los judíos helenizados en la diáspora 61
   Continuidad cultural 63
   Judaísmo acomodado 64
   Redes sociales 65
   Testimonios físicos recientes 70
   Conclusión 71
   Epílogo 72

4. Epidemias, redes sociales y conversión 73
   Las epidemias 76
   Crisis y fe 78

Tasas de supervivencia y regla de oro 81
Respuestas cristriana y pagana 82
Tasa diferente de mortalidad 86
Moralidad, fuga y vínculos personales 89
Conclusión 91

5. La función de la mujer en la difusión del cristianismo 93
Proporciones de hombres y mujeres entre cristianos y paganos 94
Diversa tendencia entre los sexos respecto a la conversión 96
Proporción entre los sexos y estatus de la mujer 98
Estatus relativo de las mujeres cristianas 99
Esposas, viudas y novias 99
Diferencia sexual y funciones religiosas 103
Matrimonios mixtos y conversión secundaria 106
El factor fertilidad 109
Fuentes de la baja fertilidad 111
Infanticidio 111
Aborto 112
Control de natalidad 114
Muy pocas mujeres 115
La fertilidad cristiana 115
Aborto e infanticidio 117
Control de natalidad 118
Abundancia de mujeres fértiles 118
Fertilidad cristiana 119
Conclusión 119

6. La cristianización del Imperio urbano: una aproximación cuantitativa 121
Selección de las ciudades por su tamaño 123
Cristianización 124
Localización 127
La diáspora 129
Gnósticos 131
Conclusión 133

7. Caos urbanístico y crisis. El caso de Antioquía 137
Fuentes físicas de la miseria urbana crónica 139
Caos social y miseria urbana crónica 145
Desastres naturales y sociales 146
Conclusión 149

8. Los mártires: el sacrificio como elección racional 151
Religión y racionalidad 154
El problema de la credibilidad 158

El problema de los que actúan por libre 160
Sacrificio y estigma 161
Sacrificios cristianos 164
El sacrificio supremo 164
Martirio y confianza cristiana 168
Recompensas cristianas 172

9. Oportunidad y organización 175
Oportunidad 175
Regulación romana de la religión 176
Pluralismo 177
La debilidad del paganismo 179
¿Hacia el monoteísmo? 183
Desorganización social 185
Organización 185
Cultos clientelares 187
Conclusión 190

10. Breve reflexión sobre la virtud 191
Las palabras 192
Lo material 193

Bibliografía 197
Índice onomástico y analítico 213
Índice general 217

ISBN 978-84-9879-068-9